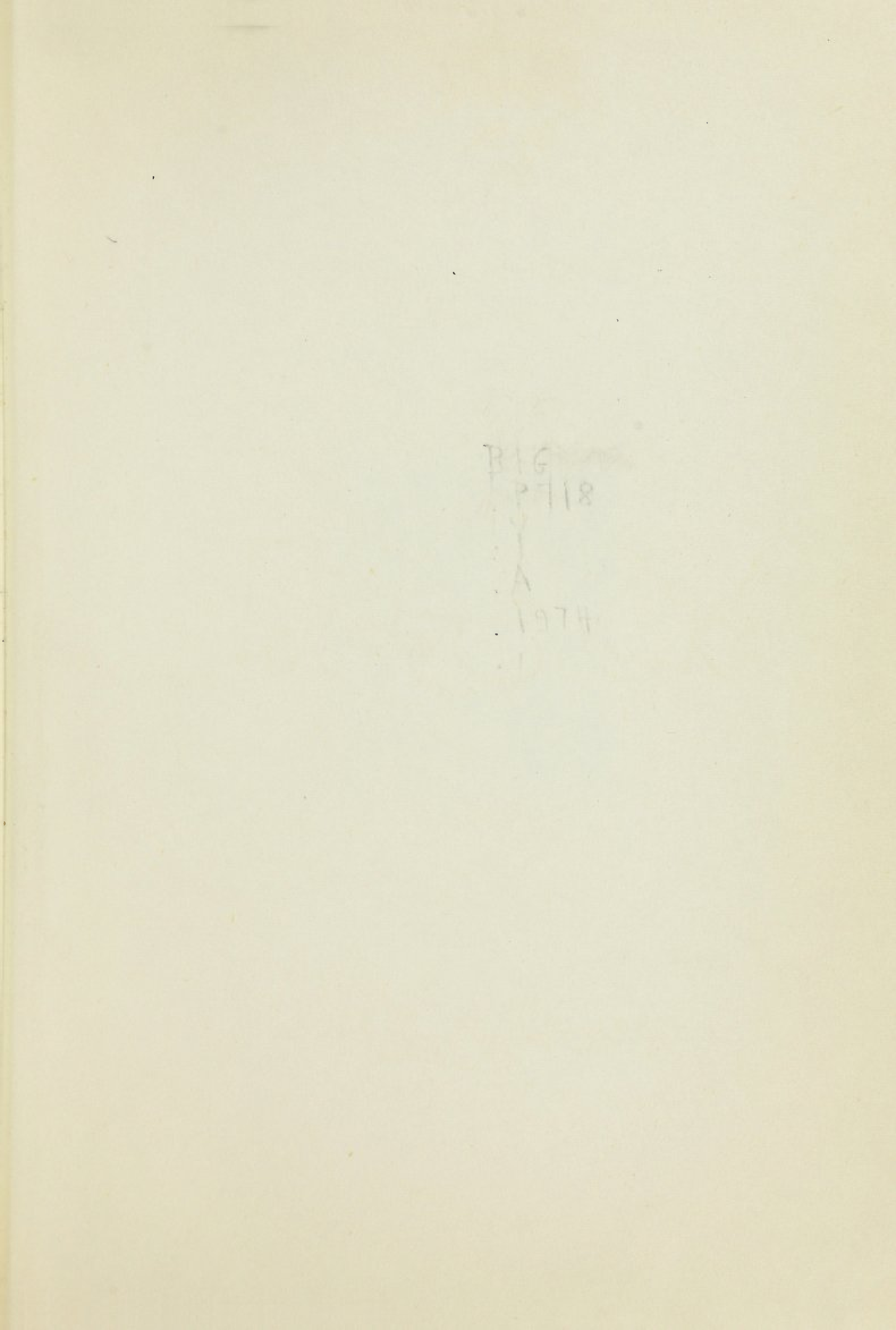


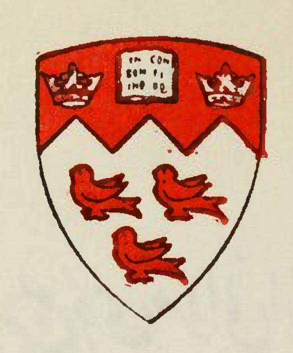
نصوص

حققها وعلق عليها

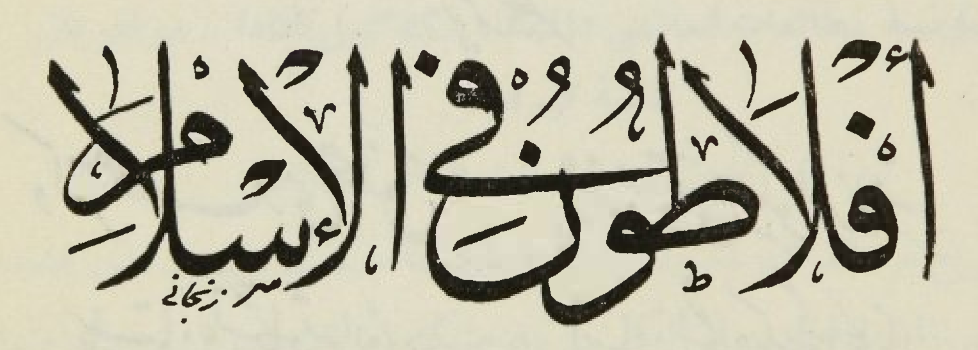
الدكتور عبد الرحمن بدوي

ISBN of reproduction: 978-1-77096-182-1


BIG
P718
A
1974



مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك گيل كانادا
با همكاري دانشگاه تهران



أفلاطون في الإسلام

نصوص
حققها وعلق عليها

الدكتور عبد الرحمن بدوي

تهران
١٣٥٣ ﻫ ش
١٩٧٤ م

اگر دانش بر ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی (بخاری)

سلسلهٔ دانش ایرانی

۱۳

زیر نظر

دکتر مهدی محقّق
استاد دانشگاه تهران
و
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو
استاد دانشگاه مک گیل کانادا
و
استاد افتخاری دانشگاه کی او ژاپن

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل
شعبهٔ تهران، صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳
تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ حیدری چاپ شد
است شمارهٔ ثبت در دفتر مخصوص کتابخانهٔ ملی فرهنگ
۱۷۴
۵۳/۲/۲۴
قیمت ۳۶۰ ریال

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا - مونتریال
شعبهٔ تهران

زیر نظر : مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو

۱ - شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شدهٔ ۱۳۴۸)

۲ - تعلیقهٔ میرزا مهدی‌آشتیانی برشرح منظومهٔحکمت سبزواری به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری‌و دکتر مهدی محقق ومقدمهٔ انگلیسی پروفسورایزوتسو (جلد اول چاپ شدهٔ ۱۳۵۲)

۳ - تعلیقهٔ میرزامهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ).

۴ - مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شدهٔ ۱۳۵۰)

۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی، با ترجمه و مقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیك به انتشار)

۶ ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به‌اهتمام دکتر محمّد رضا شفیعی کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر لندلت (چاپ شدهٔ ۱۳۵۲)

۷ ـ قبسات میرداماد، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو (جلد اول، متن، زیر چاپ)

۸ ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)

۹ ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (نزدیك به‌انتشار)

۱۰ ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (آمادهٔ چاپ)

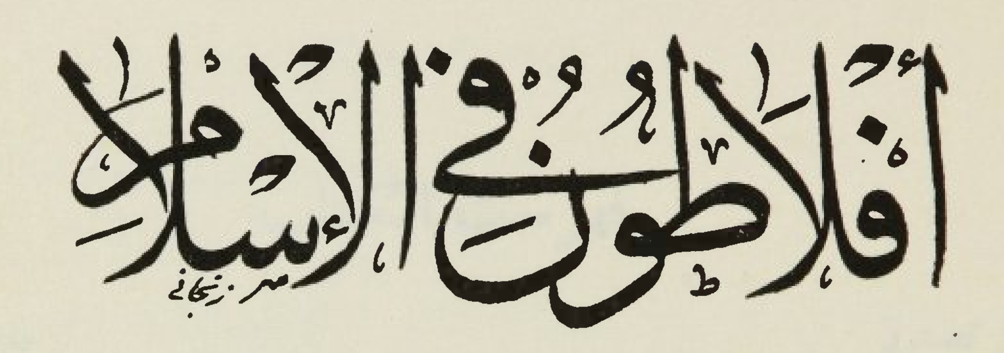
۱۱ ـ طرح کلی متافیزیك اسلامی بر اساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آماده چاپ)

۱۲ ـ قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ ـ افلاطون في الاسلام، مجموعهٔ متون و تحقیقات، به‌تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴ ـ فیلسوف ری محمّد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ ـ جام جهان‌نما، ترجمهٔ کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان، باهتمام عبدالله نورانی و محمّد تقی دانش پژوه (آماده چاپ)



نصوص

حققها وعلق عليها

الدكتور عبد الرحمن بدوي

تهران

١٣٥٣ هـ ش

١٩٧٤ م

فهرست الكتاب

القسم الثانى

افلاطون المنحول

تصدير

على غرار ما صنعنا من قبل حين أصدرنا : « أرسطو عند العرب » (سنة ١٩٤٧) ، « وأفلوطين عند العرب » (سنة ١٩٥٥) و « الافلاطونية المحدثة عند العرب » (سنة ١٩٥٥) ـ ها نحن في هذا المجلد تقدم طائفة من نصوص أفلاطون ، الصحيحة والمنحولة ، التى ترجمت إلى العربيةَ في القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر للميلاد) .

وتنقسم إلى قسمين : الأول يحتوى على ما استطعنا العثور عليه في المخطوطات العربية من نصوص صحيحة لأفلاطون ، مأخوذة ـ إما بحروفها أو تلخيصاً ، أو على سبيل المعنى العام ـ من محاوراته التالية : « طيماوس » ، « السياسة » (المعروف خطأ بـ « الجمهورية ») ، « النواميس » « فيدون » و « أقريطون » . وقد زوّدناها جميعاً ـ كلما كان ذلك ممكنا ـ باشارات إلى الصفحات المناظرة لها في « محاورات » أفلاطون في نصها اليونانى . ومن الواضح أن المناظرة في بعض المواضع دقيقة ، وفي البعض الآخر تقريبية ، لعدم التزام المترجم بنص أفلاطون ، خصوصاً وهو يقدم عرضاً مرسلاً يختلف بطبعه عن الحوار الموجود أساساً في المحاورات .

وفي القسم الثانى قدمنا نصوصاً مختارة من بعض ما نسب إلى أفلاطون في العربية مستبعدين تلك المتصلة بعلوم الصنعة والسحر ، ومعظمه يدخل فى باب « الآداب » ، أى الحكم والجمل القصار ، وقد سبق أن نشرنا منه

قسماً كبيراً فى نشرتينا لكتابى « الحكمة الخالدة » و « مختار الحكم » ، وبيّنا أن كثيراً منها قد نسب إلى أفلاطون فى الكتب اليونانية نفسها ، منذ أواخر الحضارة اليونانية وفى العهد البيزنطى .

وبعض ما نشرناه هنا قد نشره من قبل بعضُ الباحثين . لكننا فى نشرتنا الجديدة هذه قد أجرينا عدداً هائلاً من التصحيحات اعتماداً على المخطوطات نفسها ، فضلاً عن التعليقات الكثيرة التى زوّدنا بها النص ابتغاء الايضاح .

ولما كنّا قد درسنا « مؤلفات » أفلاطون فى العالم الاسلامى ، وذلك فى كتابنا : « انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربى » (بالفرنسية ، باريس سنة ١٩٦٨) ـ فإننا نكتفى بإحالة القارىء إليه ، إلى أن نصدر دراسة شاملة لدور أفلاطون فى تكوين الفلسفة الإسلامية .

باريس ـ طهران
١٩٧٣

عبد الرحمن بدوى

افلاطون فى الاسلام

نصوص منشورة وغير منشورة

حققها وقدم لها

عبد الرحمن بدوى

القسم الاول :

أفلاطون الصحيح

الرموز :

(   ) ما بين هذين القوسين نقترح اضافته

[   ] ما بين هذين القوسين نقترح حذفه ؛ واذاكانت بينهما أرقام فهى أرقام صفحات المخطوط الاساسى

ملحوظة : لم نستطع وضع النبرات على الحروف اليونانية لعدم وجودها فى المطبعة

فلسفة أفلاطون وأجزاؤها

و مراتب أجزائها من أولها الى آخرها

لابى نصر الفارابى

عن مخطوط أياصوفيا رقم ٨٨٣٣ ورقة ١ ب ـ ٩ ب (*)

ـ ١ ـ

فَحَصَ أولا عن كمال الانسان من حيث هو إنسان (١) (و) أى شيء من الأشياء التى توجد للإنسان ويصير بها مغبوطاً . إذ كان كل موجود له كمال ما .

ففحص : هل كمال الانسان أن يكون الإنسان تام الأعضاء ، جميل الوجه ، ناعم البَشَرة فقط ؟ أو أن يكون الانسان مع ذلك ذا حَسَبٍ في آبائه أو عشيرته ، أو كثير العشيرة وكثير الأصدقاء والمحبين ؟ أو أن يكون مع ذلك ذا يسار (٢) ؟ أو أن يكون معظّماً ممجّداً ذا رئاسة على طائفة أو مدينة : ينفُذ فيهم أمرُه ، وينقادون له فيما يهواه ؟ وهل يكتفى الانسان ـ في أن تحصل له السعادة التى هى أقصى ما يكمل به الإنسان ـ أن يكون له بعضُ هذه ، أو كلها ؟

(*) مع المقارنة بنشرة فرانتس روزنتال وفلتسر Alfarabius: *De Platonis Philosophia* *ediderunt* E. Rosenthal et R Walzer. Plato Arabus, London, 1934 وسنشير اليها بالحرف ط . وقد خالفناها فى مواضع كثيرة جداً كما سيتبين للقارى لانها نشرة آلية صرفة !

(١) في ط : هو انسان أى شيء (هو) من الاشياء .

(٢) ط : ايسار ـ وهو تحريف .

فتبيـَّـن له ، لما فحص عن هذه ، أنه إما لا يكون شيء من هذه سعادة أصلاً ، بل يـُظـَنُّ بها أنها سعادة ، وإما ألا يكتفى الانسان في أن تحصل له السعادة بشيء من هذه ، دون أن يكون له مع هذه ، أو مع بعضها ، شيء آخر . — ثم فحص عن ذلك الشيء الآخر : ما الذي يجب أن يكون فتبين له أن ذلك الشيء الآخر ، الذى بحصوله تحصل السعادة ، هو علمٌ ما وسيرةٌ ما . وهذا كله في كتابه المسمـّى «**القيبيادس**» [١] — أى الدستور الأول ، وهو المعروف بكتاب الانسان .

— ٢ —

ثم بعد ذلك فحص عن هذا العلم ما هو ، وأى علم هو ؛ إلى أن حصل له ما هو ، وأى علم هو ، وما صفته ، وأنه هو العلم بجوهر موجود (موجود) [٢] من الموجودات كلها ؛ وأن هذا العلم هو [٣] أحد كمال الانسان وأعظم غايته . وهذا في كتابه الذى (سماه) كتاب «**طائطيطوس**» [٤]

(١) فى نشرة ط : القنادس ، ثم اصلح فى الهامش : القيبيادس — والمقصود هو محاورة « القيبيادس» Αλκιβιαδης الاول .

أما قوله : أى « الدستور » — فغير مفهوم . فان اشتقاق اسم القبيادس هو من αλλη = قوة + βιος = حياة . وكان رجل دولة وقائداً .

(٢) أضفناها كما فعل ط ليتم المعنى وهو : كل واحد من الموجودات .

(٣) فى ط تصحيح مشكوك فيه هكذا : اقدم — ولا معنى له هنا . وفى المخطوط : احد (و تحت الحاء حاء صغيرة للدلالة على أنها مهملة) .

(٤) كتبه ط فى الصلب : طالطيطوس ، وأصلحه فى الهامش الى ثالطيطوس ، وكلاهما خطأ ، وصوابه ما اثبتنا اذ هو فى اليونانى Θεαιτητος . وقد أضفنا واو العطف ليصح المعنى .

وطائطيطوس كان من تلاميذ سقراط (افلاطون : السياسة [= الجمهورية] ٢٥٨ أ ، ٢٦٦ أ) وباسمه سمى افلاطون هذه المحاورة التى تبحث فى معنى الحقيقة والخطأ .

واشتقاق هذا الاسم فى اليونانى من الصفة Θεαιητος أى محصول عليه من الالهة (Θεος + αιτεω) . فغريب قول الفارابى فى تفسيره أنه « معناه : الارادى » !

(و) معناه : الارادى .

- ٣ -

ثم فحص بعد ذلك عن السعادة التى هى بالحقيقة سعادة ، وما هى ، ومن أى علم هى ، وأىّ ملكةٍ هى ، وأى فعلٍ هى . وميّزها عمّا يظنّ بها أنها سعادة وليست كذلك . وعرّف أن السيرة الفاضلة هى التى ينال بها هذه السعادة - وذلك في كتابه الذى سماه « **فيلبص** » (١) (و) معناه : حبيب .

- ٤ -

فلما حَصَل له ما هو ذلك العلم ، وما هى تلك السيرة اللذان بهما سعادة الانسان وكماله ، ابتدأ ففحص أولاً عن ذلك العلم : هل يمكن أن يحصل للإنسان علمُ الموجودات على تلك الصفة كما قد يطمع فيه ، أو الأمر فى ذلك على ما يقوله افروطاغورس (٢) - [معناه : حامل اللّبن] (٣) -

(١) فى المخطوط : فيلص - وربما هذا كان السبب فى قوله : « معناه حبيب » . - والمقصود هو محاورة فيلابوس Φιληβος ومعناه الحرفى فى اليونانى : حبيب الشباب (من Φιλος حبيب + ηβη شباب) .

(٢) فى المخطوط : افروطوغارس - ولكنه سيأتى بعد ذلك صحيحاً (ص٨، س٧، س١٠) . وهو Πρωταγορας السوفسطائى الشهير .

(٣) من الغريب تفسيره لمعنى الاسم هكذا : « حامل اللبن » !
اذ اشتقاقه فى اليونانى من πρωτος أول + αγορεω يخطب، يتكلم، يعلن . ويقول الناشران : روزنتال وفلتسر انه ربما كان مصدر هذا الخلط هو ما كان فى السريانى من وروده هكذا : فرواجر (ا) وأن « فرد » من اليونانى Φερειν أى يحمل ، و « آجر » = آجر ! وهذا الاقتراح مفتعل جداً ، ولا يفيد فى ايضاح السر فى هذا الاشتقاق ، لان الاجر غير اللبن ، ثم ان كتابة الاسم فى الصورة اليونانية و ليست السريانية المزعومة . فكلامهما هنا عبث فى عبث !
وقد ورد هذا التفسير فى هامش المخطوط .

إن هذا العلم غير ممكن أن يحصل للإنسان في الموجودات ، وأن الذى يمكن والذى في طبع الانسان أن يحصل له من العلم ليس هذا العلم ؛ بل إن العلم الذى يحصل له بالموجودات هو ما يراه واحدٌ واحدٌ من الناظرين في الأمور وما يمكن أن يعتقده واحد واحد ؛ وإن العلم الطبيعى للإنسان هو بحسب ما يحصل في اعتقاد واحدٍ واحدٍ ، لا هذا الذى يجوز أن يطمع فيه طامع فلا يلحقه . فبين أفلاطون ـ بعد أن فحص عما يقوله افروطاغورس [و] أن هذا العلم ، على الصفة التى بيّنت في كتاب ثانطيطوس ، ممكن أن يحصّل ويؤخذ ، وإن هذا العلم هو من الكمال الإنسانى ، لا ذلك الذى يقوله افروطـا غورس . وهـذا في كتابه المعروف بـ « **افروطاغورس** » .

- ٥ -

ثم فحص عن هذا العلم الذى يمكن أن يحصّل : هل إنما يُحَصّل باتفاق ، أو إنما يُحَصّل عن فحص ، أو عن تعليم وتعلم ؟ وهل يوجد فحص أو تعليم ، أو تعلمٌ يحصل عنه هذا العلم ، أو لا يمكن أن يوجد فحص ولا تعليم ولا تعلّمٌ أصلاً يحصل عنه هذا العلم على ما كان يقوله مانن ـ معناه : ثابت[١] ـ فانه كان يزعم أن الفحص والتعليم والتعلّم باطل لاينتفع به ، ولا يوصل إلى علم . بل إمّا أن يعلم الانسان الشيء لا عن فحص ولا عن تعليم ولا عن تعلّم ، بل بالطبع والاتفاق ؛ وإما أن ما جُهل لا يمكن أن يعلم لا بفحص ولا بتعلّم ولا باستنباط ، وأن المجهول يبقى أبداً مجهولا ـ إن[٢] كان إنما سبيله عند القائلين بالفحص أن يكون يدرك بفحص أو

(١) ما نن = $M\epsilon\nu\omega\nu$ ـ وهو اسم علم ورد فى الالياذة ١٢ : ١٩٣ ؛ وعند ثيوكيديدس ٢ : ٢٢ ؛ واكسينوفون : « الذكريات » ٢ ، ٧ ، ٦ .

و اشتقاقه من الفعل اللازم $\mu\epsilon\nu\omega$ بمعنى : يبقى ، يثبت . و الاشتقاق الذى أورده الفارابى هنا اذن صحيح .

(٢) يضيف ط حرف واو العطف : (و) ان كان ـ وهذا يفسد المعنى .

بتعليم أو تعلم . فبان له أن هذا العلم يمكن أن يحصل بفحص وبقوة صناعية يكون بها ذلك الفحص . وهذا (في) [١] كتابه المعروف بـ « **مانن** » .

ـ ٦ ـ

فلما تبيـّن له أن هذا العلم هو الذى ينبغى أن يحصل [٢] (به) كمال الانسان من بين العلوم ، وأن ها هنا صناعة وقوة يمكن أن يفحص بها عن الموجودات حتى يعلم هذا العلم ، وأن ها هنا فحصاً أو تعلّماً أو تعليماً هى طرق إلى هذا العلم ـ شرع بعد ذلك في أن يفحص أىّ صناعة تعطى ذلك العلم (و) [١] بأىّ فحص ينال ذلك . فأخذ يستقرى الصنائع المشهورة والفحوص المشهورة التى كانت مشهورة عند أهل المدن والأُمم :

فابتدأ أولا يفحص عن النظر الديانى ، والفحص الديانى عن الموجودات : هل يعطى هذا العلم وتلك السيرة المطلوبة ؟ وهل الصناعة القياسية الديانية التى تفحص عن الموجودات والسّير ذلك الفحص تعطى هذا العلم ، أم لا تعطيه أصلا ، أم ليست فيها كفاية في أن تعطى هذا العلم بالموجودات وهذه السيرة ؟

وبانَ له مع ذلك كم مقدار ما يعطيه الفحص الديانى والصناعة القياسية الديانية من العلم [٣] بالموجود ، ومن العلم بالسّيَر ، وأنه ليس في مقدار ما تعطيه من ذلك كفاية . وهذا كله في كتاب **اوثفرن** [٤] [اسم [٥]

---

(١) الزيادة بحسب ما ورد فى الترجمة العبرية لشمطوب بن يوساپ بن فلقيره : « ريشيت حخمه » .

(٢) فى المخطوط : يحبل . والتصحيح اقترحه كراوس و أثبته عنه الناشر روزنتال .

(٣) يقترح كراوس اضافة ألف وتاء : بالموجودات ـ ولا داعى له ، اذ « الموجود » يطلق أيضاً على كل الموجودات .

(٤) = Ευθυφρων ؛ وهو اسم علم ، ويدل فى اليونانية كصفة على :المحسن ، المستقيم النية ، وماخوذ من ن ευ حسن + φρην القلب ، النفس . Φρην

(٥) فى هامش المخطوط .

انسان] فيما ينبغى [١] .

- ٧ -

ثم فحص بعد ذلك هل تلك الصناعة هى صناعة علم اللسان ، وهل إذا أحاط الانسان بالأسماء الدالّة على المعانى على حسب دلالتها عند جمهور تلك الأمة التى لها ذلك اللسان ، وفحص عنها وعرفها على طريق أهل العلم باللسان سيكون قد أحاط علماً بجوهر الاشياء ، وحَصَل له بها ذلك العلم المطلوب ، إن كان اهل الصناعة يظنون بأنفسهم ذلك . وتبيّن له انه لا تعطى هذه الصناعةُ ذلك العلمَ أصلاً . وبيّن كم تعطيه من العلم الذى يمكن ان يكون طريقاً إلى ذلك العلم . وهذا فى كتابه المعروف بـ « **اقراطلس** » [٢]

- ٨ -

ثم فحص - إن لم تكن هذه الصنائع تعطى ذلك العلم - هل الصناعة التى تعطى ذلك العلم هى صناعة الشعر ؛ وهل القدرة على [٣] صنعة الاشعار والقدرة على اخذ الاشياء التى تعمل منها الاشعار والاقاويل الشعرية هى القوة على ان تُعلم الموجوداتُ ذلك [٤] العلم ، وهل رواية الاشعار والوقوف على معانيها (و) الوصايا [٥] التى توجد منها تعطينا ذلك العلم بالموجودات الطبيعية والعلم بالسيرة المطلوبة ، ام لا ؛ وهل التأدب بالاشعار وان يقوّم الانسانُ نفسَه بالوصايا الموجودة فيها - كافٍ ان يصير به الإنسان ذا سيرة كاملة إنسانية ، ام لا ؛ وهل الفحص عن الموجودات و عن السِّيَر بالطريق

(١) يقترح روزنتال فى نشرته اصلاحها الى : يتقى ، و يترجمها De sancto ، على أساس أن هذه المحاورة تبحث فى الدين .

(٢) = Κρατυλος

(٣) قرأها ط : صيغة .

(٤) مفعول مطلق للفعل : تعلم .

(٥) فى هامش المخطوط : الفضائل .

الشعرى هو طريق إلى ذلك العلم وتلك السيرة ، ام لا . وتبيـّن له مع ذلك كم مقدار ما يعطيه الشعر من المعرفة ، وما غناء الشعر في الانسانية . فبيـّن ان الطريق الشعرية المشهورة لا تعطى شيئاً من ذلك اصلا ابداً ، بل تبعد عنه غاية البعد . وذلك في كتابه المعروف بكتاب « **اين** » [(١)] .

- ٩ -

ثم فحص مثل ذلك الفحص عن صناعة الخطابة : هل الخطابة ، او استعمال الرأى الخطبى عند النظر في الموجودات ، يعطينا فيها ذلك العلم او يعطينا علم تلك السيرة . فبيّـن أنه لا يفعل ذلك . وتبيّـن [(٢)] له مع ذلك كم مقدار ما تعطيه الخطابة من العلم ، وما غناء مقدار ما تعطيه (من) ذلك . وذلك في كتابه المعروف بـ « **غورجيس** » [(٣)] ـ معناه الخدمة .

- ١٠ -

ثم فحص ذلك الفحص عن الصناعة السوفسطائية ، وهل الفحص الذى يعطى ذلك العلم المطلوب هو السوفسطائى ، أمْ لا . فبيّـن أن السوفسطائية لا تعطى ذلكالعلَم ، ولا الفحص السوفسطائى هو طريقٌ إلى ذلك العلم . و بيّـن مع ذلك غناء السوفسطائية ـ وذلك في كتاب « **سوفسطس** » [(٤)] ، وفي كتاب **اوثوديمص** [(٥)] . فإنه (في) كتابه المعروف بـ « **سوفسطس** » عرّف [فيه]

(١) = $I\omega\nu$. وفى المخطوط : اوتن . والرسم الذى اقترحناه هو الوارد فى « الفهرست » لابن النديم فى تعداده لكتب أفلاطون (٢٢٦ س ٩ من نشرة فلوجل) .

(٢) فى المخطوط : بين ـ ولكن قوله : « له » يستدعى اصلاحه الى ما أوردنا وما اقترحه كراوس .

(٣) فى المخطوط : بغوراجيس . ورسمه ابن النديم فى الفهرست : غورجياس (ص ٢٤٦ س ٩) . وهو Γοργιας السوفسطائى المشهور .

وقوله : « معناه الخدمة » ـ غريب ، اذ لا أصل له من اليونانى .

(٤) فوقها فى المخطوط : محوه . ـ وهى محاورة Σοφιστης

(٥) فوقها فى المخطوط : انسان ـ اى اسم انسان ، وهو Ευθυδημος ، وقد =

ما[١] صناعة السوفسطائية ، [وما الإنسان السوفسطائى هى] [٢] وما فعلها ، وكم غرضها ، (وما الإنسان السوفسطائى) وكم هو في أى صنف من الامور ينظر . (فبيّن) [٣] انه لا يفحص الفحص الذى يفضى بالانسان إلى العلم المطلوب ولا ينظر في الامور التى يقع عليها علمٌ أصلاً .

وأما في كتاب **اوثوديمس** فإنه بيّن كيف الفحص السوفسطائى ، وكيف التعليم السوفسطائى وأنه قريبٌ من أن يكون لعباً ، وأنه لا يعطى ذلك العلم ولا يؤدى إلى علمٍ ينتفع به : لا في نظر ولا في عمل .

- ١١ -

ثم من بعد ذلك نظر في صناعة الجدليين ، وفي الفحص الجدلى هل يفضى بالإنسان إلى هذا العلم ، أم لا ؛ وهل فيه كفاية في أن يعطى ذلك العلم ، أم لا . فبيّن أن له غناء عظيماً جداً في الوصول إلى ذلك العلم ، بل لا يمكن أن يوصل إلى ذلك العلم في كثير من الاشياء حتّى يفحص عنه الفحص الجدلىّ . إلاّ أنه لا يعطى ذلك العلم من أول الامر ، بل يحتاج مع ذلك إلى قوة أخرى مضافة إلى قوة الارتياض الجدلى ، حتى يحصل ذلك العلم . وذلك في كتابه المعروف بكتاب «برمنيدس» [٤] [معناه الرحمة] .

ذكره اكسينوفون فى « الذكريات » ١ : ٢ : ٢٩ . و اشتقاقه من ευθυ مستقيم + δημος مواطن .

(١) حدث هنا نقل فى الكلام ، وصوابه ما أثبتنا .

(٢) يقترح كراوس : ما (هى) (ال) صناعة _ ولا داعى لهذا .

(٣) يقترح كراوس : (فتبين له) أنه _ ولا محل لهذا .

(٤) = Παρμενιδης ، وهو الفيلسوف الذى من ايليا .

والغريب قوله : « معناه الرحمة » وقد ورد فى هامش المخطوط . اذ أقرب كلمة يونانية يمكن أن يشتق منها هذا الاسم هى παρμενω و هى فعل بمعنى : يبقى بالقرب من ، يظل مخلصاً له ، يبقى حسناً ، يصمد ، يظل باقياً . ويزعم روزنتال وفلتسر أن السبب فى قول صاحب الحاشية هو أنه ربط برمنيدس بايليا ، و اشتق ايليا من ελεοs (= الرحمة، الشفقة) _ وهو زعم لا مبرر له ، لان التفسير المذكور هو لاسم «برمنيدس» لا لاسم « ايليا » أو « الايليائى » .

- ١٢ -

فلما أتى على الصنائع كلها التى هى مشهورة : علمية أو نظرية ، ولم يجد منها شيئاً يعطى هذا العلم بالموجودات ، ولا تلك السيرة - ابتدأ بعد ذلك ففحص عن الصنائع العملية والافعال الكائنة عن تلك الصنائع : هل إذا احتوى الانسان على الصنائع كلها ، أو على مقدار ما فيها من العلوم يكون قد حصل له بذلك [1] العلمُ بالموجودات كها ، أم لا ؟ وهل (ما) [2] تعطيه هذه الصنائع من الافعال تعطى تلك السيرة المطلوبة ، أم لا ؟ وذلك أن هذه الصنائع يجتمع فيها العلم والعمل . فلذلك فحص عن العلوم التى تعطيها هذه الصنائع : هل هى [3] ذلك العلم ؟ وهل الافعال الكائنة عنها هى تلك السيرة [4] . فبيّـن أنها ليست تعطى ذلك العلم ، ولا تلك السيرة ولكن انما قصد المقتنين لها ليس الكمال الاقصى ، ولكن قصد المقتنين لها أن ينالوا بها الامور النافعة والمربحة فقط ، فان النافع قد يكون ضرورياً ، والمربح هو ابداً فاضل ليس بضرورىّ ؛ فإنهم يقصدون ، بما يقتنون من هذه الصنائع ، إمّا الاشياء الضرورية ، وإمّا الرّبح الذى هو الفاضل.

فلذلك ، لما بيّـن من أمر الصنائع العملية كلها هذين ، ابتدأ يفحص عن الضرورى ما هو ، وعن المربح ما هو . ولا فرق بين أن يفحص عن الربح والمربح ، والأمر الذى هو الفاضل ، فإن هذه تكاد أن تكون مترادفة ترجع إلى معنى واحد . ففحص عن الفاضلة التى هى عند الجمهور فاضلة ، والمربحة التى هى عند الجمهور مربحة : هل هى بالحقيقة فاضلة ومربحة . وفحص أيضاً عن النافعة التى هى عند الجمهور نافعة : هل هى بالحقيقة كما يظنون

---

(١) فى ط : ذلك - وهذا خطأ يفسد المعنى .

(٢) اقترح كراوس هذه الزيادة ، وهى صحيحة .

(٣) فى المخطوط وفى ط : هو - والمعنى لا يستقيم معها .

(٤) فى المخطوط : السير ، وقد أصلحها ط كما أثبتنا .

بها ، أم لا . فبيّن أنها ليست كذلك ، وأتى في ذلك على جميع الأشياء التى هى أرباحٌ فاضلة عند الجمهور . وهذا في كتابه الذى يعرف بـ « القيبيادس » [١] الثانى .

- ١٣ -

ثم فحص بعد ذلك عن الأمور النافعة في الحقيقة ، وعن المربحة في الحقيقة ، وعن الأرباح الفاضلة فى الحقيقة ، وأنه ليس شيءٌ من هذه يوصل إليه بالصنائع المشهورة . ثم بيّن نسبة الاشياء التى هى عند الجمهور نافعة ومربحة ـ إلى الاشياء التى هى بالحقيقة نافعة ومربحة : أىّ نسبة هى ؛ وأن الارباح فى الاشياء الفاضلة هى ذلك العلم وتلك السيرة المطلوبة وأنه ليس فى الصنائع العملية المشهورة كفايةٌ فى أن ينال بها الربح الذى هو بالحقيقة ربح . وذلك فى كتابه الذى سماه **« ايرخس »** [٢] [الترصّد] [٣]

- ١٤ -

ثم فحص : هل ذلك الكمال المطلوب والغاية المطلوبة تنال بسيرة أهل الرياء والمغالطين [٤] عن مقاصدهم بالذى يظهرونه من الحيل ويستبطنون

---

(١) فى المخطوط : بالقنتنارس ـ وهوتحريفواضح ، اذ المقصود هو Αλκιβιαδης المحاورة الثانية . وقد ذكره ابن النديم فى الفهرست (ص ٢٤٦ س ٨ نشرة فلوجل) هكذا : « قولان سماهما **القبيادس** فى الجميل » .

(٢) = Ιππαρχος

(٣) معنى هذا الاسم فى اليونانى : من يضبط فرساً أويوجهه ؛ قائد فرسان ، ويتألف من كلمتين : ιππος فرس + αρχω يدير ، يقود .

وما بين القوسين قد ورد ـ شأن معظم تفسيرات الاسماء ـ فى هامش المخطوط .

(٤) هنا يضيف ط : المغالطين (الناس) ، اعتماداً على ما ورد فى ترجمة شمطوب العبرية : ولكن لا داعي لهذه الزيادة اذ هى مفهومة بنفسها من الاصل العربى .

غاية أخرى ، فإن هذه السيرة إنما كانت هى الجلَد والرِّجلة [١] عند الجمهور ، وإن الإنسان إنما يصير مغبوطاً بهذه السيرة . ففحص عن هذه أيضاً : هل الامر فيها كما يظنّـه الجمهور ، وذلك فى كتابين له سمّـاهما باسم رجلين كانا فى الغاية من الرياء والغاية من المغالطة فى سيرهما وأفعالهما ، وكانا يعدان سوفسطائيين . وقد بلغا الغاية فى الخصومة وفى الاقناع المغالطى عن أنفسهما بالقول والفعل (و) كانا مشهورين بالجلد والرِّجلة . وهما الكتابان اللذان سمّى أحدهما باسم « افيس » [٢] السوفسطائى والآخر باسم « افيس » [٣] السوفسطائى . فبيّـن أيضاً فى هذه السيرة أنها لا تعطى الغاية المطلوبة ، بل تباعد عنها غاية المباعدة .

- ١٥ -

ثم فحص عن سير أصحاب اللذات ، وهل هى سيرة [٤] تبلّغ الانسانَ الكمالَ المطلوب ، أم لا . وبَـيّـن اللذة التى هى بالحقيقة لذة ، وما اللذة المشهورة المطلوبة عند الجمهور ، وأنّ الذى هو بالحقيقة لذة هى اللذة الكائنة عن الكمال المطلوب ، وأنه ليس شيء من سير أصحاب اللذات التى يبلغ بها اللذة الكائنة عن الكمال المطلوب ، وهو كتابه « فى اللذة » المنسوب إلى سقراط .

(١) فى المخطوط : والرخبة ـ وقدصححناها بحسب ورودها بعدذلك بأسطر (سطر ٦) والرجلة (بكسر الراء وسكون الجيم) : القوة على المشى ؛ وبمعنى الرجولة أيضاً والرجولية .

(٢) فى المخطوط : اونن ـ وهو Ιππιας ، الاكبر.

(٣) فى المخطوط : آفن ـ وهو Ιππιας الاصغر . وقد ورد اسمه فى « الفهرست » لابن النديم : « قولان سماهما افيا » .

(٤) قرأها ط : « يبلغ » ، واضطر من أجل ذلك الى اضافة « بها » : « يبلغ بها .. » ولا حاجة الى هذا .

- ١٦ -

فلما بيّن أنه ليس فى شىء من الصنائع التى عند الجمهور صناعة علمية تعطى ذلك العلم ، ولا عملية [1] تعطى تلك السيرة ، ولا سيرة من سيرهم المشهورة عندهم تُبلغ بها السعادة ـ احتاج إلى أن يعطى هو ويبيّن كيف ينبغى أن تكون الصناعة النظرية التى تعطى فى [2] الموجودات ذلك العلم ، وكيف ينبغى أن تكون الصناعة العملية التى تعطى الانسان تلك السيرة المطلوبة . فبيّن فى كتابه المعروف بـ « **ثيجس** » [3] ـ أى التجربة [4] ـ ما تلك الصناعة النظرية وأنها هى الفلسفة ، وبيّن مَنْ الانسان الذى يعطى ذلك العلم وأنه هو الفيلسوف ، وبيّن ما معنى الفيلسوف وما فعله .

- ١٧ -

ثم بين فى كتابه المعروف بـ « **أرسطا** » أن الفلسفة ليس إنما هى من الاشياء الفاضلة فقط ، بل هى النافعة فى الحقيقة ؛ ثم ليست هى نافعة غير ضرورية ، بل نافعة ضرورية فى الإنسانية .

- ١٨ -

ثم فحص بعد ذلك عن الصناعة العملية التى تعطى تلك السيرة المطلوبة

(١) فى المخطوط : « ذلك العلم ولا عملية تعطى ذلك العلم ولا عملية تعطى تلك السيرة » ـ وفى هذا تكرار للعبارة : « تعطى ذلك العلم ولاعملية » ؛ غير أن ط أثبته مع ذلك !

(٢) كذا فى المخطوط والاوضح أن تكون : عن .

(٣) فى المخطوط : ببرس (!) ـ و هو θεαγης . و يرسمه ابن النديم هكذا : « تا اجيس : فى الفلسفة » (ص٢٤٦ س ٧) ـ وكان تلميذ اسقراط ، وذكره افلاطون فى محاورة « الاحتجاج » ٣٣ أ ، و « السياسة » ٤٩٦ ب .

(٤) ليس هذا هو المعنى الاشتقاقى لاسم ثياجيس ، بل المعنى هو θεα الهى + γιγνομαι يصير .

(٥) = Ερασται . وفى « الفهرست » لابن النديم : « قول سماه ارسطافى الفلسفة » (ص ٢٤٦ س ٧ ـ س ٨) .

وتقوّم الافعال وتسدد الانفس نحو السعادة . فبيّن أن تلك الصناعة هى الملكية والمدنية ، وبيّن ما معنى الملك والمدنى . ثم بيّن (أن) الانسان الفيلسوف والإنسان الملك شىء واحد ، وأن كل واحد منهما إنما يكمل بمهنة واحدة وقوة واحدة ، وأن كل واحد منهما مهنته واحدة تعطى العلم المطلوب منذ أول الامر والسيرة المطلوبة منذ أول الامر ، وأن [1] كل واحدة منهما هى الفاعلة ـ فى المقتنين لها وفى كلّ من سواهم من الناس ـ السعادةَ التى هى فى الحقيقة سعادة [2] .

ـ ١٩ ـ

ثم فحص عن العفة ما هى . ففحص عن العفة المشهورة فى المدن ، وما العفة التى هى بالحقيقة عفة ، وما العفيف الذى هو فى الظنّ عفيف ، وما العفيف الذى هو بالحقيقة عفيف ، وما سيرة أهل العفة فى الحقيقة ، وأن الجمهور جهلوا ما العفة فى الحقيقة . وذلك فى كتابه المعروف بـ **« خرميدس »** [3] .

ـ ٢٠ ـ

وكذلك فحص عن الشجاعة التى بها أهل المدن فى المشهور شجعان ؛ وبيّن ماالشّجاعة التى هى فى الظنّ عند الجمهور شجاعة ؛ وبيّن الشجاعة التى هى فى الحقيقة شجاعة ـ وذلك فى كتابه المسمى : **« لاخس »** [4] ـ معناه

(١) فى المخطوط : وأنها كل واحدة بينهما .

(٢) لم يورد الفارابى اسم المحاورة التى تتحدث عن هذه الامور ؛ ولكن من الواضح من موضوعاتها أنها محاورة « السياسى » Πολιτικος ، و موضوعها تعريف السياسى (أو المدنى حسب الترجمة الحرفية هنا) ، ومقارنته بالفيلسوف .

(٣) = Χαρμιδης . ـ وفى « الفهرست » لابن النديم (ص ٢٤٦ س ٨) : « قول سماه خرميدس فى العفة » .

(٤) فى المخطوط : لا اخس ـ وهى محاورة Λαχης ـ وفى « الفهرست » لابن النديم (ص ٢٤٦ س ٧) : « قول سماه لاخس فى الشجاعة » . وكان اسماً لقائد أثينى فى حرب البلوبونيز ، راجع ثيوكيديدس ٣ : ٨٦ .

التمهيد[١] .

- ٢١ -

ثم فحص عن المحبة والصداقة . ففحص عن الصداقة التى هى عند الجمهور صداقة ، والتى هى فى الحقيقة صداقة ومحبّة ، وما الشيء المحبوب فى الحقيقة ، وما الشيء المحبوب فى الظنّ عند الجمهور[٢]

- ٢٢ -

ثم تفحص كيف ينبغى أن يكون الانسان الذى هو مزمع أن يكون فيلسوفاً أو مدنياً ، وأن يبلغ شيئاً من الامور الفاضلة ، وأنه ينبغى أن يكون ما يلتمسه من ذلك مستولياً على نفسه لا يفكر فى غيره ويكون قد استهتر به . فلذلك لما كان الاستهتار بهذا الشيء والاغراء به داخلا فى جنس العشق ـ فحص عن العشق ما هو ، وعن جنسه . ولما كان الاستهتار[٣] والاغراء بالشيء : منه ما هو مذموم ، ومنه ما هو محمود ؛ وكان المحمود : منه (ما هو) محمود عند الجمهور فى الظن[٤] ، (و) منه ما هو محمود فى الحقيقة ـ فحص عن هذين جميعاً . ولما كان الافراط فى الاغراء بالشيء والاستهتار به ينسب الى الوسواس والجنون ، وكان هذان مذمومين فى الظن الاول ـ فحص أيضاً عن الوسواس والجنون اللذين يقال إنهما مذمومان . فذكر أن الذين يذمونهما[٥] (ينسون أن) كثيراً ممن يوسوس ويجنّ انما يوسوس و يجن

(١) ليس هذا هو المعنى اللغوى لاسم Λαχης

(٢) لم يورد الفارابى اسم هذه المحاورة التى يدور فيها الكلام عن الصداقة ، وهى محاورة Λυσις Lysis.

(٣) الاستهتار بالشيء : الولوع به ومحبته بافراط .

(٤) هنا أضاف ناشراط اضافات لا محل لها ، وذلك لعجزهما عن فهم النص الوارد فى المخطوط .

(٥) يضيف ط اعتماداً على الترجمة العبرية : (انما يحمدونهما أحياناً اذ يظنون أن) وما اقترحناه نحن أو جز وأفضل .

بالاشياء الإلهية ، حتى إن بعضهم يخبر بالاشياء الكائنة فى المستقبل ، وبعضهم يستولى عليه محبّة الخير وايثار الفضائل التى تعمل فى المساجد والهياكل وآخرون ينسبون الشعراء الحذّاق فى صنعة الشعر إلى أنهم موسوسون ومجانين بأشياء روحانية . فهذه وأشباهها من الوسواس والجنون المحمود . ففحص عن الاغراء والاستهتار والعشق والوسواس والجنون المحمود ، إذا كان إلهياً ، كيف يكون ، ولاى نفس يكون ، ولاى إنسان يكون . فذكر أن مَن حمَد هذا إنما يعتقد فيه أنه إنما يكون للإنسان الذى نفسه الهية ، وهو الذى يشتهى ويشتاق الاشياء الالهية .

فابتدأ وفحص عن هذه النفس كيف تكون ، وأن الاستهتار والاغراء والعشق والجنون والوسواس : منه محمود إلهى ، ومنه مذموم إنسانى . وما كان منه إنسانياً فان كثيراً ممّن فيه الجنون الإنسانى ينسب جنونه الى انه جنون بهيمى ، حتى يكون فيه مَنْ جنونه سبُعىّ ، ووسواسه ثورى ، ومَن جنونه ووسواسه تيسىّ . ففحص عن هذه الاشياء كلها ، وميّز الاستهتار البهيمىّ والاستهتار بالأشياء الإلهية : وفحص عن أصناف الوسوسة والاستهتار بالأشياء الفاضلة التى تنسب إلى أنها إلهية . وبيّن أن الفلسفة والمدنية والكمال ليس يمكن أن تنال أو تكون نفس الإنسان التى تلتمسها مستهترة بها وبالغاية التى تلتمسها ؛ وأن الفيلسوف والمدنى لا يمكن واحداً منهما أن يفعل فعله الذى يلتمس به الغاية الفاضلة ، أو يكون به بعدُ ذلك الاستهتار بعينه .

ثم فحص عن الطريق التى سبيلُ الانسان الذى يقصد الفلسفة أن يستعملها فى فحصه . وذكر أنهما طريق القسمة وطريق الترتيب . ثم فحص عن طريق التعليم وأنه بطريقين : طريق الخطابة ، وبطريق آخر سماه الجدل ، وأن هذين الطريقين جميعا يمكن أن يستعملا بالمشافهة والمخاطبة ، ويستعملا بالكتابة . ثم بيّن ما غناء المشافهة ، وغناء الكتابة ، ومقدار ما ينقص

الكتابة فى التعليم عن المشافهة ؛ وما الذى تبلغه الكتابة ، ومقدار ما تنقص المشافهة عنه ؛ وأن الطريق الأول فى التعليم هو المشافهة ، وطريق الكتابة طريق متأخر . وبيّن ما الاشياء التي سبيل الانسان أن يعرفها حتى يصير فيلسوفاً . وهذا كله فى كتاب له سماه **فادروس** [1] [- ومعنى هذه اللفظة بالعربية : معطى الضياء أو معطى النور] [2] .

- ٢٣ -

ولمّا تبيّن له أن هذه الصناعة ليست هى الصنائع المشهورة ، ولا هذه السير التى هى على الحقيقة سيراً فاضلة مشهورة فى الأمم والمدن ، وأنه لا يمكن الفيلسوف الكامل ولا الملك الكامل أن يستعمل أفعالهما فى الأمم والمدن التى كانت فى زمانه ، ولا المستهتر الطالب لهما والسيرة الفاضلة يمكنه لا أن يتعلم ولا أن يفحص عنها فى هذه المدن والامم - ابتدأ ففحص بعد ذلك أن هذه إذا تعذرت هل ينبغى أن يقيم على الآراء التى يجدها عند آبائه أو عند أهل مدينته [3] أو على الآراء والسير التى عليها أهل مدينته وهل يقيم على السير التى يجد عليها أهل مدينته أو امته . فبيّن أنه لا ينبغى ان يقيم عليها دون الفحص عنها ، ودون أن يلتمس بلوغ الاشياء الفاضلة - كانت [4] تلك هى آراء أهل مدينته وسيرهم ، أو خلافها ؛ وأنه ينبغى أن يلتمس الحق فى الآراء والفاضل من السير الذى هو فى الحقيقة

(١) فى المخطوط : ثاودورس - والمقصود محاورة Φαιδρος ، ورسمه فى ابن النديم : فدرس .

(٢) هذا الشرح فى هامش المخطوط . وهو صحيح ،لان φαιδρος (صفة) باليونانية معناها : مضىء ، لامع ، منير ، صافى .

(٣) فى المخطوط : مدينة .

(٤) فى المخطوط : « التى كانت » . والمقصود : سواء كانت . . .

فاضل . وهذا فى كتابه الذى سمّاه كتاب « **اقريطن** »[١] ، ويسمى أيضاً كتاب « **اعتذار سقراط** » .

- ٢٤ -

ثم فحص فى كتاب له آخر : هل ينبغى أن يؤثر الانسان السلامة والحياة مع الجهل والسيرة القبيحة والافعال التى هى سيئات ، أو لا ينبغى أن يؤثرها ؟ وهل بين أن يعيش الانسان ويحيا على هذه السيرة ، وبين أن يعيش ويحيا لا انساناً : بل بهيمياً وشرّاً من البهيمة - فرقٌ ، ام لا ؟ وهل بين ان يموت الانسان ولا يوجد ، وبين ان يعيش مع الجهل وعلى هذه السيرة القبيحة ، وبين أن يكون بهيمة وشرّاً من البهيمة - فرق ؟ وهل الحياة على (سيرة)[٢] البهيمة وعلى سيرة شر من سيرة البهيمة - آثر ، أم الموت ؟ وهل إذا يئس الانسان من أن يعيش فى باقى عمره على السيرة الفاضلة وعلى الفلسفة وعلم أنه فى غاية عمره إنما يعيش اذا عاش على السيرة البهيمية أو على سيرة يصير بها شرّاً من البهيمة[٢] : هل ينبغى له أن يعيش هذا العيش ويؤثره ، أو ينبغى أن يرى الموت آثر ؟ وهل إذا احتاج إلى أن يكون عفيفاً أو شجاعاً أو على شىء من سائر الفضائل بعد أن لا تكون تلك الفضائل ولا تلك العفة ولا تلك الشجاعة فضيلةً وعفة وشجاعة فى الحقيقة بل مظنونة - هل ينبغى أن يؤثر الإنسانُ الحياة عليه ، أو ينبغى أن يؤثر الموت ؟

وفحص عن هذه الأشياء فى كتابين من كتبه : أحدهما كتاب

---

(١) = Κριτων . لكن قوله : « ويسمى أيضاً كتاب اعتذار سقراط » - يشير الى محاورة أخرى هى محاورة Σωκρατου Απολογια (احتجاج سقراط) . فكأنه لم يفصل بينهما .

(٢) زيادة اقترحها كراوس - والسياق يقتضيها .

(٣) فى المخطوط : البهيمية - ويصح أيضاً .

« **احتجاج سقراط على أهل** (١) **أثينية** » ؛ والثانى كتابه المعروف بـ« **فاذن** »[٢]

فبيّن أن هذه الحياة ينبغى أن يؤثر الموتُ عليها ، وأن الإنسان ليس يحصل [٣] له من هذه الحياة إلّا حالان : إما حال يكون له بها أفعال بهيمية فقط ، أو أفعال ما هو شر من الأفعال البهيمية ـ فلا فرق بين أن يكون للإنسان تلك البهيمية أكمل ما تكون تلك البهيمية ، وأكمل ما يكون من أفعالها ، وبين أنه يتوهم أنه مات واستحال إلى تلك البهيمة وإلى خلقتها . فانه لا فرق بين أن يكون إنساناً فعلهُ فعلُ السمك ، وبين أن يكون سمكة خلقتُهُ خلقةُ إنسان . فانه ليس يكون فضلٌ إلا أن خلقته خلقة انسان ، وفعله فعل تلك البهيمة أكمل ما يكون ، ولا فرق بين ذلك (و) بين أن تكون خلقتُه خلقةَ سمكة وفعله فعل سمكة وروّيته فى تجويد فعله روّية إنسان ـ فإنه ليس له من الانسانية فى جميع هذه الأحوال إلّا أن رويته التى يجوّد بها [٤] فعل تلك البهيمة روّية إنسان . وبيّن أنه كلما كان أكمل فى فعل تلك البهيمة ، كان أبعد من الانسانية ، وأن أفعال تلك البهيمة لو كانت صادرة عن جسم متنفس [٥] خلقته خلقة تلك البهيمة مع روّية إنسان فى تلك الأفعال ، ما كانت تكون تلك الأفعال إلاّ أكمل فعل يمكن أن يكون عن تلك البهيمة . وكلما كان أكمل وأنفذ فى افعال تلك البهيمة ، كان أبعد من الإنسانية . فلذلك رأى أن عمر من لا يفحص وحياته ليس هى حياة انسان ، وأنه لا يبالى ان يموت أو يؤثر الموت

---

(١) = Απολογια Σωκρατου

(٢) فى المخطوط : بفلان ـ والمقصود Φαιδων ؛ ورسمه فى « الفهرست » لابن النديم (ص ٢٤٦ س ١٠) : فاذن .

(٣) فى المخطوط : يحصل انسان له ...

(٤) فى المخطوط : يجودها ـ والتصحيح لكراوس .

(٥) فى المخطوط : منتقس ـ والتصحيح لكراوس .

على الحياة كما فعل سقراط : فإنه لما عـلم انه لا يمكنه ان يعيش فى المستقبل إلاّ على آراء كاذبة وسيرة قبيحة ، آثر الموت على الحياة .

فمن ذلك يبين ان الانسان إذا كان مشاركا لأهل تلك الأمم والمدن ولمن شاكلهم ، كانت حياته ليست هى حياة إنسان . وإن رام ان يزول عمّا هم عليه وينفرد دونهم ، والتمس ان ينال الكمال ، كان عيشه عيشاً نكداً وبعيداً ان يتم له ما يريد ، لأنه (لابد) ان يكون تعرض (له) احدى حالين : إما هلاك [1] ، او حرمان الكمال .

- ٢٥ -

فبذلك تبيّن انه يحتاج إلى مدينة وامة اُخرى غير المدن والأمم الموجودة (فى) ذلك الزمان . فلذلك احتاج إلى (ان) يفحص عن تلك المدينة : ایّ مدينة هى ؟ فافتتح يفحص عن العدل ما هو فى الحقيقة كيف يكون ، وكيف ينبغى ان يكون ، وكيف ينبغى ان يستعمل . فتلقاه فى طريقه عند فحصه (عن) ذلك أنه احتاج إلى الفحص عن العدل المشهور والمستعمل فى المدن . فلما فحص عنه وفتّش ، تبيّن له انه جورٌ تامٌ وشرٌ فى النهاية ، وان هذه الشرور العظيمة التى هى فى نهاية العظم ، ليس لها فتور ولا زوال ما دامت المدن على تلك الحال التى كانت عليها ؛ وانه ينبغى ان تنشأ مدينة اُخرى غير تلك المدن ، يوجد فيها وفى امثالها العدلُ بالحقيقة والخيرات التى هى بالحقيقة خيرات كلها ، وتكون هذه المدينة مدينة لا يفوتها شىء مما ينال به اهلها السعادة إلاّ وجد فيها ، وان هذه المدينة يلزم من فيها إن كان مزمعاً ان يوجد فيها جميع ما تنال به السعادة ان تكون المهنة الملكية التى فيها هى الفلسفة على الاطلاق ، وان الفلاسفة يكونون اعظم اجزائها ، ثم يليهم سائر اهل المراتب .

---

(١) فى المخطوط : هالك ـ والتصحيح لكراوس .

ثم ذكر بعدها المدن المضادة لها ، وسيرة كل واحدة ، وذكر اسباب التغايير التى تلحق المدن الفاضلة حتى تتغيّر وتستحيل إلى المدن المضادة - فان هذه المدينة هى التى يبلغ الانسانُ فيها الكمال المطلوب دون غيرها . وهذا فى كتابه فى « **السياسة** » [١] .

- ٢٦ -

فلما كملت هذه المدينة بالقول ، اعطى حينئذ فى كتاب « **طيماوس** » [٢] الموجودات الإلهية والطبيعية معقولة معلومة ذلك العلم ؛ و ايّها هى العلوم التى ينبغى ان ترتّب فى تلك المدينة ، و ينظر فيما بقى منها [٣] مما لم يدرك فيفحص عنه فى تلك المدينة فحصاً تامّاً وينشأ ناسٌ بعد ناس ممّن يفحص عن هذا العلم ويحفظ ما قد استنبط منه ، إلى أن يؤتى عليه كله .

- ٢٧ -

ثم اعطى فى كتاب « **النواميس** » [٤] السير الفاضلة التى يؤخذ بها أهل هذه المدينة .

- ٢٨ -

ثم بيّن اىّ كمال يكون قد بلغ فى الانسانية من اجتمعت له العلوم (النظرية [٥] والعلوم) المدنية والعملية ، واى مرتبة ينبغى (ان تكون [٦])

---

(١) = Πολιτεια - و هو المعروف خطأ باسم « الجمهورية » . و قد ذكره « الفهرست » لابن النديم (ص ٢٤٦ س ٥) بنفس الاسم : « كتاب السياسة ، فسره حنين بن اسحق » .

(٢) = Τιμαιος

(٣) فى المخطوط : ما لم - والتصحيح لكراوس .

(٤) = Νομοι (Πολιτικος . η περι νομοθεσιας)

(٥) الزيادة اقترحها كراوس اعتماداً على الترجمة العبرية .

(٦) الزيادة اقترحها كراوس .

رتبته فى هذه المدينة . فبيّن انها رتبة رياسة (المدينة) ـ وهذا فى كتابه الذى (يعرف) بـ « **كرتياس** » [١] ـ يعنى انتزاع [٢] الحقائق ـ وهو الذى حكى فيه افلاطن ان كرتياس [٣] وصف كيف ينبغى ان يكون من ولده طيماوس ورباه وادّبه سقراط ـ يعنى من اجتمع له (ما) فى كتاب « طيماوس » وما فى كتاب « النواميس » (من) القدرة (على) علمهما وعلى صنعتهما .

ـ ٢٩ ـ

فبقى بعد هذا ان تحصل له هذه المدينة بالفعل . فذكر ان ذلك انما يتم بواضع نواميس هذه المدينة . فلذلك فحص بعد هذا عن واضع النواميس كيف ينبغى ان يكون ـ وذلك فى كتابه االذى سمّاه « **ابينمس** » [٤] ، يعنى الفاحص .

ـ ٣٠ ـ

فلما فعل ذلك ، فحص بعد هذا عن تعليم اهل المدن والأمم هذا العلم وتأديبهم بتلك السير : كيف ينبغى ، وباىّ طريق ينبغى ان يكون هل بالطريق الذى استعمله سقراط او بالطريق الذى كان طريق ثراسوماخس [٥]

(١) فى المخطوط : ابو كرتياس . ـ وهو Κριτιας

(٢) التفسير صحيح ، على أساس أن اسم كرتياس فى اليونانى من الفعل κρινω أى : يفصل ، يميز ، يقرر ، يحكم ، يختار .

(٣) فى المخطوط : ابو كرماس .

(٤) فى المخطوط : ابينسمس ـ وهو Επινομις ومعناهافى اليونانى : «ضميمة الى النواميس » من الكلمية επι مضافالى + νομος ناءوس ، قانون فقوله : «يعنىالفاحص» ـ خطأ .

(٥) فى المخطوط : يروساماخس ـ وثراسوماخس Θρασυμαχος كانسوفسطائياً من خلقدونية ، وأحد المحاورين فى محاورة « السياسة » لافلاطون (٣٢٨ ب الخ) ، و ذكره أرسطو فى « السوفسطيقا » (ص٣٣) و « الخطابة » (٣ : ١ ، ١١ الخ) و ذكره افلاطون فى « فيدرس » مراراً .

واعاد ها هنا اقتصاص طريق سقراط فيما التمس فى قومه من توقيفهم على ما هم فيه من الجهل بالفحص العلمى . وبيّن طريق ثراسوماخس [١] فعرف ان ثراسوماخس [١] كان اقدر على تأديب الأحداث وتعليم الجمهور من سقراط ، وان سقراط إنما كانت له قدرة على الفحص العلمى عن العدل والفضائل وقوة على المحبة ، ولم تكن له قدرة على تأديب الاحداث والجمهور وان الفيلسوف والملك وواضع النواميس ينبغى ان تكون له قدرة على استعمال الطريقين جميعاً : امّا طريق سقراط فمع الخواصّ ، وطريق ثراسوماخس [١] مع الاحداث والجمهور .

- ٣١ -

ثم بعد ذلك فحص كيف ينبغى ان تكون مراتب الملوك والفلاسفة والأفاضل فى نفوس أهل المدينة ، وبأى شىء ينبغى ان يعظّمهم أهلُ المدينة ، وبأىّ شىء ينبغى ان يمجّد الافاضل ويمجّد الملوك - وذلك فى كتاب سماه « **منكسانس** » [٢] . وذكر أن من تقدمه كانوا قد أغفلوا ذلك.

- ٣٢ -

ثم بعد ذلك أعاد ذكر جمهور أهل المدن والامم الذين فى زمانه ، وذكر ان الانسان الكامل والانسان الفاحص والافاضل هم معهم على خطر عظيم ، وانه ينبغى ان [٣] يدبّروا من امرهم حتى ينقلوهم [٤] مما هم عليه من السّير والاراء إلى الحق والسير الفاضلة أو يقربوا [٥] منها . فاعطى فى

(١) فى المخطوط : براسوماخس . . ، بروساموخس - ولم يرد اسم المحاورة هنا ،و يفترض ط أنها محاورة Clitophon (راجع ط ص ٢٧ من القسم الافرنجى)ΚλειτοΦων وهى من المحاورات المشكوك فى صحة نسبتها الى أفلاطون .

(٢) = Μενεξενος - وقد ورد اسمه فى « فيدون » ٥٩ ب ، وأحد المتحاورين فى محاورة Λυσις .

(٣) فى المخطوط : يدبر فى أمرهم .

(٤) فى المخطوط : ينقلوا هم من ...

(٥) فى المخطوط : يوبوا .

رسائل (*) عملها كيف تنقض [١] سير الامم والنواميس الفاسدة التى فى المدن وكيف ينقلون عنها ، وكيف تصلح سيرهم . ووصف منها ما يراه هو فى وجه التدبير الذى ينبغى ان يستعمل فى نقلهم قليلاً قليلاً إلى السير الفاضلة والنواميس الصحيحة . وجعل المثال فى ذلك ان ذكر أهل اثينية ـ وهم قومه ـ وسيرهم . ووصف كيف تنقض نواميسهم ، وكيف ينقلون عنها ، ووصف رأيه ووجه التدبير فى نقلهم قليلاً قليلاً ؛ ووصف الآراء والنواميس التى ينقلون إليها بعد أن تنقض [٢] سيرهم ونواميسهم .

فهذا آخر ما انتهت إليه فلسفة افلاطون .

][والحمد لله وحده ، والصلاة على النبى محمد وآله الطاهرين][

---

(١) فى المخطوط : تناقص ـ والتصحيح لكراوس ، اعتماداً على ما ورد بعد ذلك فى السطر ٧ .

(*) أى « رسائل » افلاطون Επιστολαι وعدتها ١٨ رسالة ، منهاخمس مشكوك فى صحتها ، وأهمها الرسالة السابعة ، الموجهة الى أهل وأصدقاء ديون السوراقوسى صديق أفلاطون .

(٢) فى المخطوط : ينقل ـ والتصحيح عن ط اعتماداً على الترجمة العبرية .

ملاحظات على نشرة وترجمة
فرانتس روزنتال ورتشرد فلتسر
لنص الفارابى وعلى نص الفارابى بعامة

١ ـ لم يصل إلينا ـ فيما نعلم حتى الآن ـ من كتاب الفارابى هذا غير مخطوط واحد هو الوارد ضمن المجموع رقم ٤٨٣٣ فى مكتبة اياصوفيا باستانبول (ورقة ا ب ـ ٩ ب) .

٢ ـ هناك ترجمة عبرية قام بها شمطوب بن يوساب بن فلقيره (عاش فى القرن السابع الهجرى ، الثالث عشر الميلادى) موجودة ضمن كتابه : « ريشيث حخمه » (١) . وقد استخلص هذه الترجمة من هذا الكتاب وترجمها إلى الالمانية مورتس اشتينشنيدر فى كتابه عن : « الفارابى ، الفيلسوف العربى : حياته ومؤلفاته » (٢) .

وقد وضع روزنتال وفلتسر فى نشرتهما للنص العربى بين علامتين هكذا [ ] ما ينقص الترجمة العبرية هذه . ويتبين القارى فى

---

(١) Schemtob ben Josef ibn Falaqueras : *Propaedeutik der Wissenschaften Reschith Chomah.* Ed. M. David, Berlin 1902.

(٢) Moritz Steinschneider; *Ae - Farabi , der arabischen Philosophen Leben and Schriften.* Mémoires de l, Académie Impériale des Sciences. de St. – Pétersbourg , VII serie , t. XIII, n. 4 (1869) , pp. 176 - 185 , 224 - 238.

الحال مئات المواضع والجمل والكلمات التى لم ينقلها ذلك « المترجم » العبرى ـ مما يجعل الرجوع الى هذه « الترجمة » العبرية عبثاً لا طائل تحته ، بل لو اخذ المرء بها فى تحقيق النص العربى لوقع فى مئات من الاخطاء الفاحشة .

وبرجوعنا الى مقارنات الناشرين بين الاصل العربى و « الترجمة » العبرية وجدنا ان النص العربى لا يستفيد شيئاً : لا فى تصحيح كلمة، ولا فى اضافة عبارة او كلمة ، اللهم إلاّ فى احوال نادرة جداً كما سيتبين من الجهاز النقدى الذى وضعناه لنشرتنا هذه .

ولهذا فإن من العبث البالغ الاحالة المستمرة إلى هذه « الترجمة » العبرية ومقارنتها بالنص العربى ، وجعلها مصدراً ثانوياً لتحقيق النص العربى وإنما موضع هذه الاحالة والمقارنات هو عند نشر « الترجمة » العبرية فقط .

٣ ـ وثم نقطة فى غاية الاهمية لابد من اثارتها إنصافاً لصاحب المجهود فى مجهوده : فقد لاحظنا أن كل التصحيحات والاضافات ذات القيمة فى تحقيق النص العربى هى تلك التى اقترحها كراوس **Paul Kraus** (المتوفى سنة ١٩٤٤) ، وانه هو الذى نسخ نص المخطوط العربى كما اعترف الناشران فى المقدمة (ص XXII) ، بينما اقتصر دور الناشرين روزنتال وفلتسر على ترجمة النص الى اللاتينية وكتابة المقدمة . لهذا فإنه كان على الناشرين أن يضعا اسم پاول كراوس مع اسمهما ، إن لم يكن قبلهما . ولكن كراوس كان قد انتحر (فى سبتمبر سنة ١٩٤٤) والموتى لا ينطقون [١] !

٤ ـ أما عن المصدر الذى استقى منه الفارابى ، فلربما كان كتاب ثاون بعنوان : « مراتب قراءة كتب فلاطن وأسماء ما صنّفه » (« الفهرست »

---

(١) رغم أن التاريخ المذكور على نشرتيهما هو سنة ١٩٤٣ ؛ الا انها ظهرت فى الواقع بعد ذلك التاريخ .

لابن النديم ، ص ٢٥٥ س ١٢ فى نشرة فلوجل) .

وهذا الكتاب مفقود أصله اليونانى ، ولا تعلم عنه إلاّ ما اوردته المصادر العربية : ابن النديم ، والقفطى ، وابن ابى أصيبعة .

وثاون اصله من ازمير ، وكان افلاطونيا متحمساً ، وله شرح على كتاب « السياسة » لأفلاطون . ولا نعرف بالدقة متى عاش ، ولكن الأرجح هو انه عاش فى عصر الامبراطور الرومانى هادريان (كان امبراطورا من سنة ١١٧ الى ١٣٨ م) ، كما يدل على ذلك تمثاله فى المتحف الكابيتولى . ثم إنه من المشكوك فيه هل هو نفسه ثاون الرياضى θεον ο μαθηματικος الذى ذكره بطلميوس (συνταξις : 9 IX etX,1:) . والكتاب الباقى لنا من مؤلفاته هو τα κατα το μαθηματικον χρησιμα εις την Πλατωνο αναντνω وقد وصل الينا فى نصفيه منفصلين ، ولا يحتوى على شرح لاية مواضع رياضية فى محاورات افلاطون ، بل يعدّ مدخلاً أولياً لعلم الرياضيات كتمهيد لمن يريد أن يدرس فلسفة الفلك . وقد نشر كلا النصفين أفلاطون ، أو الفلسفة بعامة . و يبحث فى الحساب ، ثم فى الموسيقى ، ثم فى E. Hiller فى ليبتسك سنة ١٨٧٨ ، و نشرهما مع ترجمة فرنسة I. Dupuis فى باريس ، سنة ١٨٩٢ .

٥ ـ نجد بعد أسماء المحاورات كثيراً ما يورد تفسير لمعنى الاسم ، وهذا التفسير موجود معظمه فى هامش المخطوط . ومعظم التفسيرات خطأ .

ولهذا نرجح انها ليست من اصل نص الفارابى ؛ وربما كانت من وضع معلّق على احدى نسخ كتاب الفارابى ، ونقلها الناسخ لمخطوطنا هذا كما وجدها فى الأصل الذى نقل عنه . على أن بعضها لم يرد فى الهامش مما يظن معه أنها كانت كذلك فى النسخة المنقولة عنها نسختنا .

وقد حاول الناشران : فرانز روزنتال ورتشرد فلتسر تعليل هذه التفسيرات الخاطئة لأسماء المحاورات ، واستعانا فى ذلك بافتراض اصل سريانى عنه

ترجم النص العربى الذى اعتمد عليه الفارابى . لكن محاولاتهما مخفقة شديدة الافتعال : إذ يفترضان عادة أصلا سريانياً يزعمان أنه الأصل فى الغلط ثم يحرّفان هذا الأصل السريانى المزعوم التحريف الذى يوائم فرضهما !

٦ – يلاحظ على كتاب الفارابى هذا أنه لم يتحدث عن محاورة افلاطون الشهيرة :

المأدبة

وأنه – فى مقابل ذلك – تحدث عن محاورة باسم « فى اللذة المنسوب إلى سقراط » (برقم ١٥) .

فهل هما كتاب واحد ؟

إن موضوع هذا الكتاب الاخير ، كما عرضه الفارابى هو الفحص عن سير أصحاب اللذات ، وهل هى سيرة تبلّغ الانسان الكمال المطلوب ، ام لا ؟ وبيّن اللذة التى هى بالحقيقة لذة ، وما اللذة المشهورة المطلوبة عند الجمهور وأن الذى هو بالحقيقة لذة هى اللذة الكائنة عن الكمال المطلوب ، وأنه ليس شىء من سير أصحاب اللذات التى يبلغ بها اللذة الكائنة عن الكمال » أما موضوع « المأدبة » فهو الحب ، ومختلف التصورات التى تعطى عنه . وتنقسم المحاورة إلى ثلاثة اقسام : (١) الاول فيه عرض النظريات غير الفلسفية عن الحب ، وخصوصاً حب الذكور ؛ (٢) والثانى ، وهو الاهم ، يحدثنا – بلسان ديوتيما Diotima – عن الحب فى نظر الفلسفة ، وكيف أن الفلسفة تتضمن هذا اللون من الحب ؛ (٣) والقسم الثالث يكشف فيه سقراط عن صورة الحب مفهوماً على النحو المذكور .

---

(١) راجع عنه مقالا فى دائرة معارف پاولى فيسوفا بقلم K. von Fritz ، السلسلة الثانية المجلد العاشر ، عمود ٢٠٦٧ – ٢٠٧٥ اشتوتجرت ١٩٣٤

وراجع خصوصاً J. Lippert : Studien auf dem Gebiete der arabischen Uebersetzungsliteratur. Braunsehweig, 1894 Heft I, 2 P. 45 sqq.

ومن مقارنة ما أورده الفارابى ، وما فى محاورة « المأدبة » يتبين ان الفارابى لم يقصد « المأدبة » .

ومن الغريب قوله عن اسمه : « فى اللذة المنسوب إلى سقراط » . فاسم الكتاب « فى اللذة » وهو منسوب إلى سقراط ، لا إلى افلاطون ، مع أن الحديث عن كتب أفلاطون .

ثم إن أفلاطون خصص لموضوع اللذة محاورة « فيلابوس » وقد تحدث عنها الفارابى تحت رقم ٣ وإن كان ما ذكره لا يشير إلى موضوع اللذة ، بل إلى « السعادة التى هى بالحقيقة سعادة ، وما هى ، ومن اى علم هى ، وأى ملكة هى ، وأىّ فعل هى » ـ وهذا ليس الموضوع الحقيقى لكتاب « فيلابوس » ، مما يجعلنا نشك فى صحّة تصحيفها للاسم الوارد تحت رقم ٣ ، خصوصاً وأنه فى الأصل المخطوط : « فيلص » وفسّر بأنه بمعنى : الحبيب . غير أننا لم نجد محاورة لأفلاطون بهذا الاسم Φιλος حتى نقول إن الرسم صحيح .

وبالجملة ، فاننا ها هنا بازاء مشكلة لم تجد لها الحلّ بعد ، بعكس ما توهم ف . روزنتال ور . فلتسر (ص ٢١) حينما قررا ببساطة أن المقصود هو « المأدبة » .

ويليق بنا هنا أن نذكر القارىء بأن الرابيع التسعة التى قسمت إليها محاورات أفلاطون التى كانت تعدّ صحيحة هى :

الرابوع الأول : او تفرون ، الاحتجاج ، اقريطون ، فيدون .

» الثانى : اقراطلوس ، ثيئيتاتوس ، السوفسطائى ، السياسى (Πολιτικος) .

» الثالث : برمنيدس ، فيلابوس ، المأدبة ، فدرس .

الرابوع الرابع : القبيادس (الأكبر) ، القبيادس الثانى ، هپرخس ،

انترستاى Αντερασται .

الرابوع الخامس : ثياجس ، خرميدس ، لاخس ، لوزيس Λυσις

» السادس : يوتوديموس ، پروتاجورس ، جورجيس ، مينون .

» السابع : هيپياس الأكبر ، هيپياس الأصغر ، ايون ، منكسانس.

» الثامن : كليتوفون ، پوليتيا (= السياسة أو الجمهورية) طيماوس ، اقريطياس .

الرابوع التاسع : مينوس Μινος ، النواميس ، اپينوميس ، الرسائل.

أما الكتب والمحاورات التى كانت منذ القدم تعتبر منحولة فهى :

١ ـ التعريفات Οροι وكانت تنسب إلى اسپوسيفوس .

٢ ـ سبع محاورات هى : أ) فى العادل Περι δικαιον

ب) فى الفضيلة Π. αρετης

ج) ديمو دوكوس Δημοδοκος

د) سسيفوس Σισυφος

هـ) الكيون Αλκυων

و) اروكسياس Ερυξιας

ز) اكسيوخس Αξιοχος

٧ ـ أورد القفطى (ص ٢٨٠ س ٧ ـ ٨) اسم كتاب الفارابى هذا هكذا : كتاب « فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس » ، والقسم الخاص بفلسفة أرسطو موجود فى نفس المخطوط رقم ٤٨٣٣ أياصوفيا باستانبول ورقة ١٩ ب ـ ٥٩ ب .

تلخيص نواميس أفلاطون

لابى نصر الفارابى

عن المخطوط رقم ١٤٢٩ (*) فى ليدن بهولنده

[ص ١] بسم الله الرحمن الرحيم

لما كان الشيء الذى به يَفضُلُ الإنسانُ على سائر الحيوان هو القوة التى بها يميّز بين الأسباب والأمور التى يتصرّف فيها ويشاهدها حتى يعرف النافع منها فيؤثره ويحصّله عنده ، ويرفض غير النافع ويجتنبه – وخروجُ ذلك الشيء من القوة إلى الفعل إنما يكون بالتجربة ، ومعنى التجربة هو تأمل جزئيات الشيء ، والحكم على كلياته بما يصادفه في تلك الجزئيات – كان مَن حصل عنده من هذه التجارب أكثر فهو أفضل وأكمل في الانسانية . غير أن الذى يجرّب الأمور ربما يخطىء فى فعله وتجربته حتى يتصوّر مِن حال الشيء خلاف ما هو عليه ذلك الشيء بالحقيقة . وأسبابُ الخطأ كثيرة . وقد عدّها من تكلم في صناعة المغالطة . والحكماء – من بين سائر الناس – هم الذين حصلت عندهم من التجارب ما هى حقيقية صحيحة . الاّ ان من طباع [2] جميع الناس أن يحكموا بالحكم الكلّى عند مشاهدتهم بعض الجزئيات . ومعنى الكلى ها هنا :

(*) سنرمز اليه بالحرف ل ، والى نشرة فرنشسكو جبرييلى بالحرف ج .

(١) أى فى فرع السوفسطيقا من المنطق .

(٢) طباع = طبيعة .

الذى يشمل جزئيات الشىء بأسرها وفى [١] (طول) زمانه أيضاً ، حتى ان الشىء الواحد بالشخص لو شوهد منه فعلٌ مراتٍ ، حُكم على ذلك الشىء بذلك الفعل في طول زمانه كله : كمن يصدق مرة في كلامه أو مرّتين . أو أكثر ، فان في الطباع أنّ يحكم بأنه صدوقٌ بالاطلاق ؛ وكذلك من يكذب . ومن شوهد منه شجاعةٌ أو جبن أو خلق من الاخلاق مراتٍ ، فإنه يحكم عليه بذلك أجمع دائماً .

والحكماء ، لما عرفوا هذا المعنى من طباع الناس ، انّما اظهروا من أنفسهم حالا من الاحوال مرات كثيرة حتى حكم الناس عليهم بذلك الأمر دائماً ؛ ثم أتو بخلاف تلك الحال فيما بعد ، فخفى على الناس ذلك ، وظنّوه الحالة الأولى ، مثلما يحكى عن بعض الزهاد المتقشفين أنه كان ممّن عرف بالصلاح والسّدد [٢] والزهد والعبادة ، وشهر عند الناس بذلك فلحقه خوفٌ من جهة السلطان الجائر ، وأراد المهرب من مدينته تلك . فخرج امرُ ذلك السلطان بطلبه وأخذه حيثما وُجد ، ولم يمكنه الخروج من باب من أبواب المدينة . وخشى على نفسه الوقوع في يد اصحاب السلطان فعمد الى لباس من لباس اهل البطالة فلبسه ، وأخذ بيده طنبوراً [٣] وتساكر في اول الليل وجاء الى باب المدينة يغنّى على طنبوره ذلك . فقال له [٤] البوّاب : « من انت ؟ » فقال له مستهزئاً : « أنا فلانٌ الزاهد » . فظنّ البوّاب انه سخر منه ، فلم يتعرّض له . فنجا ، ولم يكذب في قوله .

---

(١) زيادة يقتضيها السياق ، ويؤيدها ما يرد بعد ذلك بسطرين . وقد تركها ج (= جبرييلى) فى نشرته على حالها ، كما فى المخطوط : وفى زمان أيضاً .

(٢) السدد والسداد : الصواب والاستقامة .

(٣) أى ادعى السكر .

(٤) ج : اليه ـ وهو خطأ . وقد ورد فى المخطوط كما اثبتناه ، وهو التعبير الصحيح .

وغرضنا من تقديم هذه المقدمة هو ان افلاطون الحكيم لم تكن تسمح[١] نفسه باظهار العلوم وكشفها لجميع الناس . فسلك طريق الرمز[٢] والالغاز والتعمية والتصعيب لئلاّ يقع العلمُ الى غير اهله فيتبدّل[٣] ، و (الى) من لا يعرف قدره ، او يستعمل[٤] في غير موضعه . وذلك منه صواب .

ولما علم واستبين انه قد شهر بذلك [٢] وعرف الناس اجمع منه ذلك ربما عمد الى الشيء الذى يريد ان يتكلّم فيه فيصرّح به تصريحاً ظاهراً ، فيظن القارىء والسامع لكلامه ان (في)[٥] ذلك رمزاً ، وانه يريد به خلاف ما صرّح به .

وهذا المعنى من اسرار كتبه . ثم لا يقف على ما قد صرّح به ، وما قد رمزه ، الاّ من تدرّب في الصناعة نفسها . ولا يميّز بينهما الا من تمهّر في العلم الذى فيه كلامه . وهذا هو سبيل كلامه في « النواميس » وقد عزمنا على استخراج المعانى التى اومأ اليها في هذا الكتاب وجمعها مقالته[٦] ليكون عوناً لمن اراد معرفة ذلك الكتاب ، وغُنيةً لمن لا يحتمل مشقّة الدرس والتأمل .

والله الموفّق للصواب .

---

(١) ج : يسمح لنفسه . وقد ورد فى المخطوط كما أثبتناه ، وهو الصحيح .

(٢) باستخدام الاساطير .

(٣) وردت هكذا فى المخطوط ، وهى صحيحة ؛ لكن ج قرأها ؛ فيتبذل ـ ولم يشر الى انه يصححها .

(٤) أى العلم . وقد قرأها ج : يستعمله ، وهذا يخالف ما فى المخطوط ، ولا يعطى المعنى المقصود .

(٥) أضفناه حتى يستقيم السياق .

(٦) ل : جمعها مقالته ـ أى التى اشتملت عليها هذه المحاورة . ولم يفهمها ج ، فاراد تصحيحها هكذا : « وجمعها (على) مقالاته » ! واقترح بلسنر (فى هامش طبعة ج) تصحيحها الى : « وجمعها مقالة مقالة » ـ ولا حاجة الى هذا كله ، فالمعنى مستقيم واضح من نص ما فى المخطوط .

المقالة الاولى

سأل سائل عن السبب في وضع النواميس . ومعنى « السبب » هاهنا هو: الفاعل . وفاعلها هو [١] واضعها .

فأجاب المجيب ان الواضع لها كان زاوش [٢] . وزاوش ، عند اليونانيين أبو البشر ، الذى ينتهى اليه النسب [٣] .

ثمّ أتى بذكر [٤] واضع آخر ليبيّن ان النواميس كثيرة ، وكثرتها لا تبطلها . واستشهد على ذلك بالشعر والخبر المشهور المتداول [به] بين الناس في مدح بعض واضعى النواميس من القدماء .

ثم اومأ الى ان البحث عن النواميس صوابٌ ، بسبب من يُبطلها ويروم القول بتسفيهها . وبيّن انها من الرتبة العليا وفوق جميع الحكم . وبحث عن جزئيات الناموس الذى كان مشهوراً في زمانه .

وذكر أفلاطون اشجار السرو . وذكر الطريق [٥] الذى كان المجيب والسائل يسلكانه ومنازله . فظنّ اكثر الناس ان تحت ذلك معانى دقيقة ، وانه اراد بالاشجار : الرجال ، ومعانى صعبة متعسّفة مستكرهة يطول بذكرها

(١) ل : وواضعها . وفى ج : واضعها .

(٢) Ζευς = أبو الالهة ، ربالارباب .

(٣) قرأها ج : السبب . وما أثبتناه فى المخطوط ، وفى البيرونى : « ما للهند من مقولة » ص ١٩٠ .

(٤) قرأها ج : وضع ــ وهو غير صحيح .

(٥) هو الطريق من كنوسوس الى كهف ومعبد زيوس ، وكانا على جبل دكتيه Δικτη واسمه اليوم لاستى (وارتفاعه ٢١٨٥ م) . و فى كهف دكتيه قام النحل باطعام زيوس .

القولُ . وليس الأمر كما ظنوه ؛ لكنه اراد بذلك التطويلَ ووَصلَ ظاهر الكلام بما شاكله في معنى غير ما هو غرضه ، ليخفى ما قصده .

ثم عمد الى احكام ذلك الناموس المشهور عندهم ، فبحث عنها وطلب وجه الصواب فيه وموافقته لما يوجبه العقل السديد ، وهو : الاجتماع على الطعام ، واتخاذ الأسلحة الخفيفة المحمل . وبيّن ان الفوائد في مثل ذلك كثيرة : منها ما يكون فيه من التآلف والمعاونة لما في طرقهم من الوعورة، وان اكثرهم مشاة غير ركبان . ثم بيّن ان اتخاذ الاسلحة الموافقة واقتناءها والاجتماع والتآلف هى أشياء ضرورية لما في الطباع من الحرب الدائم عامّة ولأولئك القوم خاصة . وبيّن أيضاً الفوائد التى تحصل من الحرب ، وعدّ أقسام الحرب عدّاً مستقصى ، وبيّن الخاص منه والعام . ثم تأدّى القول(١) حتى ذكر من فوائد الناموس أشياء كثيرةً منها : مغالبة المرء نفسه وطلب القدرة على قمع الشرور النفسانية [٣] والتى من خارج ، وطلبُ العدل في الأمور .

وبيّن أيضاً المدينة الفاضلة في هذا الباب : ما هى ؟ والمرء الفاضل : من هو ؟ وذكر (٢) أية (هى) المدينة الغالبة وأىّ (هو) الرجل الغالب بالحق والصواب . وبيّن أيضاً صدق الحاجة الى الحاكم ووجوب طاعته وما في ذلك من المصالح . ووصف الحاكم المرضِيّ : من هو ، وكيف ينبغى أن تكون سيرته في قمع الأشرار ونفى الحروب عن الناس بالرفق وحسن التدبير وأن يبدأ بالأولى فالأولى وهو الأدنى فالادنى .

---

(١) ج يضيف : تأدى (الى) القول . . . ـ وهذه اضافة فاسدة ، لانه تكلم فى أمر الحروب من قبل ، فهو لم يتأد « (الى) القول فى امر الحروب » . والمقصود أن افلاطون تأدى به القول فى اسر الحروب حتى ذكر ... فان كان ثم واجب لاضافة شىء ، فليضف : « به » : تأدى (به) القول ...

(٢) ج : وذكر أنها وانه المدينة والرجل الغالبة والغالب . . ـ وكل هذا تحريف لا يعطى معنى .

وبيّن صدق حاجة الناس إلى رفع الحروب من بينهم وشدّة ميلهم إلى ذلك لما فيه من الصلاح . ولا يمكن ذلك إلاّ بلزوم الناموس ، واقامة أحكامها ؛ وأن الناموس متى أمرت بالحروب فذلك لطلب السلم ، لا لطلب الحرب ، كما يؤمر بالمكروه لما في عاقبته من المحبوب أخيراً .

وذكر أيضاً أن اليسار لا يكفى المرء في معاشه دون الامن . واستشهد على ذلك بشعر رجل معروف عندهم ، وهو شعر طرطاوس (١) . وبيّن أن الشجاع الممدوح ليس هو المقدام في الحروب الخارجة ، لكن (٢) والغالب لنفسه والمدبّر لايجاد (٣) السلم والأمن حيثما أمكنه . واستشهد على ذلك بالاشعار المشهورة عندهم .

ثم بيّن أن غرض واضع النواميس فيما (٤) يحتكم من ذلك و يضعههو ابتغاء وجه الله عزوجل وطلب الثواب والدار الآخرة واقتناء الفضيلة العظمى التى هى فوق الفضائل الخلقية الاربعة . وبيّن أنه قد يوجد في الناس متشبّهون بأصحاب النواميس وهم أقوامٌ لهم أغراض مختلفة ، فيسرعون في وضع النواميس ليبلغوا بذلك مقاصدهم الرديئة . وانما قصد لذكر هؤلاء ليحذّر (٥) الناس من الاغترار بأمثالهم .

وقسّم الفضائل وبيّن أن منها ما هى انسية ، ومنها ما هى الهية ؛ وأن الإلهية آثرُ من الانسيّة ، وأن المقتنى الإلهية لا يعدم الإنسية ،

(١) = Tyrtaeos Τυρταιος شاعر ايلجيائى يونانى ، ذكره أفلاطون فى « النواميس » ص ٦٦٧ أ ، ٨٥٨ هـ ، الخ .

(٢) ج : لكن (. . .) والغالب ـ أى أنه افترض وجود نقص ؛ ولكن لا داعى لهذا الافتراض اذ الكلام متسق بدونه .

(٣) بدون نقط فى الاصل . وقرأها ج : الاتخاذ .

(٤) ج : فيما يحتلم من ذلك ويصيبه ـ وكل هذا تحريف . وذكر فى الهامش : ربما كانت : يحكم .

(٥) ج : ليتحذر !

والمقتنى الإنسية ربما فاتته الإلهية والإنسية : كالقوة ، والجمال ، واليسار والعلم ، وغير ذلك مما قد عدُّوه في كتب الاخلاق .

وذكر أن صاحب الناموس الحقِّ هو الذى يرتّب هذه الفضائل ترتيباً موافقاً ليتأدّى ذلك الى حصول الفضائل الإلهية ، لان الفضيلة الانسانية ، متى استعملها صاحبها على ما أوجبه الناموس ، كانت الهية . ثم بيّن أن أصحاب النواميس يقصدون الى الاسباب التى بها تحصل الفضائل فيأمرون بها ، ويؤكّدون على الناس ملازمتها لتحصل بحصولها الفضائل والاسباب : من [1] التزويج الناموسى وترتيب الشهوات واللذات والاخذ من كل واحدٍ منها بالمقدار الذى يطلقه الناموس . وكذلك الامر في [٤] الخوف والغضب والامور القبيحة والامور الجميلة وغير ذلك مما يكون أسباباً للفضائل ، ثم بيّن أن زاوش وافولون [2] قد استعملا تلك الاسباب كلها في ناموسيهما . وبيّن الفوائد الكبيرة في واحدٍ واحدٍ من أحكام شريعتهما ، مثل الصيد والاجتماع على الطعام وامر الحرب وغير ذلك . وبيّن أيضاً أن الحرب ربما تكون بالضرورة ، وربّما تكون بالشهوة والايثار ؛ وبيّن أيّما منها هى التى تؤثر وتستلذ ، وأيما منها هى التى بالضرورة .

وذكر في عُرض [3] كلامه ان المحاجة التى تجرى بين السائل والمجيب ربّما أدّت الى ذكر بعض الاشياء الجميلة المؤثرة بالتقبيح لها والوضع منها وانما المقصود بذلك البحثُ والتنقير [4] لتثبت فضيلتها وينفى الظن عنها

(١) ج : هى . وفى المخطوط كما اثبتنا ، وهو الصحيح ، اذ «من» هنا بيانية ، تبين الاسباب .

(٢) زاوش = Zeus, Zευs ؛ افولون = Aπoλλωv . و فى المخطوط و ج : افولين .

(٣) ل ، ج : عروض .

(٤) ج : والتدبر — وما اثبتنا هو الصحيح .

وتتيقن صحتها وإيثارها . وذلك صواب . وصيّر ذلك معذرة للقائل في تدمير [١] شيء من أحكام الناموس ؛ اذ كان نيّته [٢] القصد والنظر ، لا المعاندة والمناصبة . ثم شرع في ذم بعض الاحكام المعروفة عندهم فى تلك النواميس وذكر أن التصديق بمثل تلك الاحكام ، مع ما يظنّ بها من أول الامر من الاختلال ، انما هو من عمل الصبيان والجـهّال ، وأن الواجب على العاقل أن يبحث عن أمثالها لينفى الرّيب عنه بذلك ، ويقف على حقائقها .

ثم بيّن أن من أصعب الأشياء العمل بما يوجبه الناموس ، وأن المراء[٣] والدعوى سَهلٌ جداً . ثم ذكر بعض الأحكام التى هى مشهورة من نواميس متقدمة : من ذلك أمر الأعياد ، وأنها فى غاية الصواب ، لما فى ذلك من اللذة التى يميل إليها جميعُ الناس بطباعهم وما وضعوا في ذلك من الناموس التى تجعلها [٤] الآلهة ؛ ومدح ذلك وصوّبه ، وبيّن فوائده . ومن ذلك أيضاً شرب الخمر وما في ذلك من الفوائد إذا استعملت على ما أوجبه الناموس وما يتولد منه إذا استعمل على غير تلك الجهة .

ثم حذّر من الظن بالغالبين أنهم أبداً على الصواب ، وبالمغلوبين أنهم أبداً على الخطأ ، وأن [٥] الغلبة ربما تعرض من كثرة القوم ، وقد يجوز أن يكونوا مبطلين . فلا ينبغى أن يغترّ الإنسان بالغلبة ، بل يتأمّل أحوالهم وأحوال نواميسهم : فان كانوا محقين ، فسواء كانوا غالبين أو مغلوبين . على أن المحقّ في أكثر الأمر غالبٌ ، وإذا صار مغلوباً فبطريق العَرَض .

(١) ل : تدبير . ويقترح ج اصلاحها الى : تغيير . وتصحيحنا يتفق اكثر على رسم الكلمة .

(٢) ج : محبته ــ وهو فاسد .

(٣) ل : العراء . وقد أصلحها ج الى : المراء على أساس أنه يقابلها فى الاصل اليونانى كلمة αμΦισβητησις (« النواميس » ٦٣٦ أ) .

(٤) ل : « الذى يجعلها الالهية » والتصحيح عن ج .

(٥) ل : وبان ــ والتصحيح عن ج .

ثم ذكر أن واضع النواميس بالحقيقة ليس هو كل من يروم ذلك ؛ لكن من خلقه الله وهيّأه لوضع النواميس ؛ وكذلك كل رئيس في صناعة ، مثل الملاّح وغيره . ثم حينئذ سواء في وقت فعله ووقت إمساكه عن الفعل هو مستحقٌ لاسم الرئاسة . وكما أن الممسك عن الفعل [٥] بعد أن عرف بالصناعة مستحقٌ لاسم الرئاسة ، كذلك الفاعل لها إذا لم يحسنها ولم يكن ماهراً [١] بها ومتهيأ لها لا يستحق اسم الرئاسة .

ثمّ بيّن أن واضع النواميس ينبغى أن يكون مستعملاً لها أوّلاً ثم آمراً بها . فإنه متى لم يستعمل ما يأمر به ، ولم يُلزم نفسه ما يُلزمه غيره ، لا يقع أمره وقبول قوله من أنفس المأمورين ذلك الموقع الجميل اللائق – كما أن الذى يسوس الجنود إذا لم يكن بطلا يمكنه ملاقاة الحرب بنفسه لا تقع سياسته الموقع اللائق . وأتى على ذلك بمثل من السكارى ، وقال إن كان مصرّفهم ورئيسهم أيضاً سكران مثلهم ، كان تدبيره لا يقع موقع الصواب ، بل ينبغى أن يكون صاحياً في غاية الذكاء والمعرفة والتيقظ ليمكنه تدبير السكارى . وبحقّ ما قال : ذلك أن واضع النواميس متى كان جاهلا مثل القوم ، فإنه لا يمكنه وضع الناموس الذى ينفعهم .

ثم ذكر أن التأديب والارتياض مما ينتفع به في المحافظة على النواميس وأن من أهمل نفسه ، أو أهمل من هو تحت يده ، أورثه ذلك خللا عظيماً.

[٢] ثم ذكر أن المرء متى اشتهر بجودة الجدل والكلام وغزارة القول والاقتدار عليه ، فإنه مهما قصد أمراً من الأمور ومدحه ووصفه ، يظن به أن ذلك الأمر فى نفسه ليس هو من الفضل الذى يصفه به ، وإنما يصفه بقدرته على الكلام . وهذه بليّة تعرض للعلماء كثيراً . فالواجب على السامع لكلام أن يتأمل الامر نفسه بعقله تأملا صحيحاً مستقصى : هل توجد فيه

(١) فوقها فى المخطوط : جاهزا .

(٢) ل : عليها .

تلك الاوصاف المذكورة فيه ، أو إنما هى أشياء يصفها المتكلم إما بقدرته على الكلام والذلاقة [١] ، وإمّا لمحبته لذلك الشىء وحسن رأيه فيه . فان وجد الامر فى نفسه شريفاً مستحقاً لتلك الصفات فلينف الظنّ الذى وصفناه عن خلده . والناموس في نفسها شريفة فاضلة . وكل ما يقال منها وفيهافهى أفضل من ذلك .

ثم بيّن أنه لا سبيل إلى معرفة حقائق النواميس وفضيلتها وحقائق جميع الأشياء إلاّ بالمنطق والتدرّب فيه ، وأن الواجب على الناس أن يتدربوا فيه ويرتاضوا به وإن لم يكن غرضهم في أول الأمر الوقوف على حقيقة الناموس ، فجائز ، إذ ذلك ينفعهم باخرة [٢] . واتى على ذلك بأمثلة من الصناعات ، كالصبّى الذى يتخذ الابواب والبيوت على جهة اللعب فتحصل في نفسه من الصناعات ملكات وقنيات ينتفع بها اذا رام الصناعة بالجدّ . ثم عطف على صاحب الناموس ، وذكر أن ارتياضه منذ صباه ، بالامور السياسية وتأمل صوابها وخطئها مما ينفعه إذا توسط الامر بالجد فيه [٦] فانه يصير حينئذ بحيث يمكنه ضبط نفسه والصبر على ما هو بصدده ، لما قد تقدّم له ومضى من الارتياض والتدرّب بذلك الأمر .

ثم شرع يبيّن أن في نفس كل انسان قوّتين متقابلتين بينهما مجاذبة وأنه يوجد له حزن وفرح ، ولذة وأذى ، وسائر المتقابلات ؛ و أن إحدى القوتين تمييزية والأخرى بهيمية ، وأن فعل الناموس إنما يكون بالتمييزية لا بالبهيمية . وبيّن أن المجاذبة التى تقع من جهة [٣] القوة البهيمية شديدة صعبة ، والتى تكون من جهة التمييزية ألين وألطف ، وأن الواجب على

(١) هكذا فى المخطوط ، ولم يستطع ج قراءتها فأصلحها الى : البلاغة . والذلاقة: الفصاحة وانطلاق اللسان .

(٢) ج : بآخره ـ وهذا خطأ . وبأخرة = فى آخر الامر ، أخيراً ، بعد زمان .

(٣) فى المخطوط : جملة . ويقترح كراوس (فى هامش نشرة جبرييلى ص ١٠) : جهة.

الرجل الواحد أن يتأمل أحوال نفسه في تلك المجاذبات فيتبع التمييزى . وعلى أهل المدينة بأسرهم إذا لم يقدروا على التمييز بأنفسهم أن يقبلوا الحقّ من واضعى نواميسهم وممّن هم [١] على طريقتهم والقائلين بالحق فيهم والأخيار الصالحين .

ثم بيـّن أن احتمال الكد والتعب الذى يأمر به صاحب الناموس حقٌّ وفي غاية الصواب لما يتلوه من الراحة والفضيلة ، كما أن الأذى الذى يلحق شارب الأدوية الكريهة محمودٌ لما يتأدّى إليه أخيراً من راحة الصحة .

ثم بيـّن أن الاخلاق توابع ومشابه ينبغى أن يميـّز بينها وبين أضدادها مثل أن الحياء محمود ؛ وإذا أفرط فيه صار عجزاً ومذموماً ، وأنّ الظنّ الجميل بالناس محمود وسلامة الصدر . فاذا كان ذلك مع الأعداء صار مذموماً . وكما أن الحذر محمود فإذا أفرط صار جُبناً واحجاماً فصار مذموماً . وبيـّن أن المرء إن وصل إلى غرضه المقصود ، وإن كان في غاية الحسن والفضل ، لكنه يسلك إليه طريقاً غير محمود ـ فذلك مذموم ، وأن الأحسن [٢] من ذلك أن يصل إلى مقصوده بما يكون جميلاً مؤثراً .

ثم ذكر أمراً نافعاً : وهو أن الواجب على العاقل أن يدنو من الشرور ويعرفها لئلاّ يقع فيها ، وليحسن حذره منها . ومثّل على ذلك مثالاً من الشرب . وبيّن أن الصاحى ينبغى أن يدنو من السكارى ويحضر مجالسهم ليعرف المقابح التى تتولد من السكر ، وليعرف وجه التحرز من المقابح والمذامّ التى تعرض فيما بينهم : من ذلك أن الضعيف البدن ربما شرب أقداحاً ، فظنّ بنفسه قوة ليس [٣] فيه شىء (منها) ؛ فيروم المصاخبة [٤]

(١) ل : هو ... فيه .

(٢) ل : احسن .

(٣) ج : ليس منه شىء ـ وهذا تحريف غير مستقيم المعنى .

(٤) صاخبه : باداه فى الصخب .

والقتال لما يظنّ بنفسه من القوة ، فتتخذ له قوته ؛ وأشياء أخر كثيرة تعرض للشّراب [١] .

ثم بين أنه ينبغى لمن رام اقتناء فضيلة من الفضائل أن يجتهد أولا في نفى الرذيلة التى تقابلها : فإنه قلمّا تحصل الفضيلة إلاّ بعد ذهاب الرذيلة .

ثم بيّن أن لكل طبيعةٌ فعلا توافقه خاصة . فواجبٌ على المرء وعلى صاحب الناموس [٧] أن يعرف ذلك ، ليضع كل حكم من أحكامه عندما يوافقه ويلائمه ، لئلاّ يضيع : فإن الشىء إذا لم يكن في موضعه ضاع ، ولم يتبيّن له أثر .

المقالة الثانية

بيّن في هذه المقالة أن في الإنسان أشياء طبيعة هى أسبابٌ لاخلاقه وأفعاله . فينبغى لواضع النواميس أن يقصد إلى تلك الاشياء فيقوّمها ويضع النواميس التى تقوّم تلك الاشياء : فإنها إذا تقومت ، تقوّمت الاخلاق والافعال بتقويمها . وأظنه [انه] يعنى بالصبيان جميع المبتدئين ، سواء كان ذلك في السنّ أو العلم أو في الدين .

وبيّن أن ملاك الاشياء الطبيعية [٢] وأمّهاتها هى اللذة والاذى ، وأن بهذين تحصل الفضائل والرذائل ، ثم من بعد ذلك بآخرة [٣] الحلمُ والعلوم ويسمى تقديم [٤] هذين : التأديب والارتياض . ولو أن صاحب الناموس أمر الناس باجتناب اللذات رأساً ، لما استقامت له الناموس ، ولا تمسكوا بها ، لما في الطباع من الميل إلى اللذات . لكنه اتخذ أعياداً وأوقاتاً يستلذّونها

(١) جمع شارب .

(٢) ل : للطبيعة . والتصحيح فى ج .

(٣) ج : بآخره ــ وهذا خطأ .

(٤) كذا فى ل ؛ وربما كان صوابها : تقويم .

فتكون تلك لذات إلهية . وكذلك ما أطلقوا من أنواع الموسيقى لما علموا من ميل الطباع إلى ذلك ، وليكون الالتذاذ بها إلهياً . وأتى على ذلك بالامثلة (١) مما كانت مشهورة عندهم ، مثل الرقص والزمر . وبيّن أن في كل شيء يوجد ما هو حسن ، وما هو قبيح . والحسن في أنواع الموسيقى ما هو موافق للطبع الجيّد ، وما يحث على الاخلاق الجميلة النافعة ، مثل السخاء والشجاعة . والقبيح ما يحث على ضد ذلك . واتى على ذلك بالمثال من الالحان والاشكال التى كانت موجودة في هياكل مصر وعند أهلها ، مما كانت تعين على التمسّك بالسّنن . و بيّن أنها كانت إلهية .

وبيّن أيضاً أن كل من كان في سنّه احدث ، كان إلى الفرح بتلك اللذات اقرب ؛ ومن كان اسنَّ فهو اسكنُ واثبت . وصاحب الناموس الحاذق هو الذى يأتى بالناموس المهيّج (٢) للجميع نحو الخير والسعادة . وايضاً فان لكل طائفة ولكل جيل من الاجيال ولكل اهل بقعة طباعاً خلاف طباع الاخر الباقية . والحاذق من يأتى بنوع من الموسيقى (٣) ، وغير ذلك من أحكام السّنَن ، يغلب تلك الطباع ويقهرها على القبول للناموس ، مع اختلاف تلك الطباع وتباينها في اخلاقها وكثرتها ، لا الذى يأتى بشيء منه يغلب قوماً دون قوم ، فان ذلك مما يمكن اكثر الممارسين لذلك الشيء بطبعه من جملة اولئك الطائفة ، وايضا فان الذى يأتى بناموس يقهر به الرجل العالم المحتنك (٤) افضل ممنْ يأتى بناموس يقهر به جماعة ليسوا بعلماء ولا محتنكين ، كالمغنى الذى يطرب ذا السنْ المحتنك [٨] الصّمد الصّلد .

(١) ج : ما .

(٢) قرأها ج : المبهج ـ ولا معنى لها هنا . والمهيج بمعنى : الحاث ، الباعث ، الدافع .

(٣) ل : الموسيقار . وقد تركها ج على حالها .

(٤) احتنكت التجارب الرجل : حنكته . احتنك الرجل: صار حكيماً مهذباً . واسم الفاعل : محتنك .

وينبغى لصاحب الناموس وللقائمين بها وبأعبائها [١] ان يضبطوا امور الناس على كثرتها واختلافها حتى لا يخفى عليهم من امورهم شىء - ضبطاً كلياً باستقصاء ولا يهملوا منها شيئا: فإنهم متى آنسوا إهمالهم استعانوا [٢] عليهم بكل ما امكنهم: فإن الشىء إذا أهمل مرة او مرّتين واكثر، اندرس وذهبت حدّته ؛ كما أنه إذا استعمل مرة أو مرّتين صار عادة لا تترك ، ويتأكّد بقدر الاستعمال له ، ويندرس بقدر الإهمال له ، ولا يعرفه حدث السن (من) الصبيان ، بل يؤخذون به ويعملون عليه : فإنهم إذا تعوّدوا السرور واتّباع الشهوات والالتذاذ بأضداد الناموس ، عَسُر حينئذ تقويمهم [٣] [له] ، بل ينبغى أن يكون الالتذاذ لهم بقوانينه ، وأخذ الرجال والصبيان بملابسته والاستعمال له .

ومخاطبة صاحب الناموس لكل طائفة من الناس ينبغى أن تكون بما هو أقرب إلى أفهامهم وعقولهم والتفهيم لهم بما يطيقونه : فإنه ربما صعب على الناس فهمُ الشىء أو عجزوا عن العمل به ، فتصير صعوبة داعية لهم إلى رفضه وباعثة لهم على تركه واطراحه . واتى على ذلك بمثال من الطبيب الحاذق الرفيق الذى يقدّم إلى [٤] المريض ما ينفعه من الأدوية في أغذيته المألوفة المشتهاة .

ثم إنه أراد ان يبيّن ان الخير إنما يكون بالإضافة [٥] ، لا على الإطلاق . واستشهد على صحّة قوله بشعر قديم تذكر فيه الخيرات التى

---

(١) كذا فى المخطوط ، ويريد ج اصلاحها الى : أحكامها - ورسم الكلمة بعيد عن هذا الاصلاح ، وقد قرأ ما فى المخطوط هكذا : باعيانها .

(٢) قرأها ج : استعافوا ؛ واقترح : استعصوا . واستعان على فلان : عمل ضده .

(٣) زيادة فى ل نقترح حذفها ؛ وقد تركها ج على حالها .

(٤) ج : على - وهو خطأ .

(٥) بالاضافة = نسبى .

يعدّها قومٌ دون قومٍ خيرات ، مثل الصحّة والجمال والثروة . وتبيّن ان هذه كلها خيرات للأخيار ، فأما الاشرار والجائرون فليست لهم بخيرات ولا مؤدية لهم الى السعادة أيضاً ، حتى الحياة : فانها شرٌّ للاشرار ، كما انها خيرٌ للاخيار . فمن ذلك يصحّ ان الخير إنما يكون بالاضافة . وهذا معنى ينبغي أن يعنى به صاحبُ الناموس جداً ، وكذلك الشعراء وجميع الذين يدوّنون اقاويلهم ، لئلاّ يفهم عنهم ما ليس بصحيح .

ثم بيّن أن القول بأن الخيرات كلها لذيذة في العاجل ، وأن كل[١] ما هو جميل وخيرٌ فهو لذيذ وخير ، وأن عكس هذا صحيح ـ هو قول غير برهانى . (إذ) الكثير من الاشياء اللذيذة ليست خيراً ، وهى جميع ما تلتذّ به اولو العقول الضعيفة . ولعمرى إنّ الخير قد يكون لذيذاً عند من يعرف عاقبته . فأمّا عند من لم يستيقن عاقبته ، فلا . وكذلك القول في السير العادلة [٢] وانها تنعكس على الخيرات .

ثم بيّن ايضاً ان الحكم الواحد بعينه ليس واجباً على جميع الناس التمسك به ، بل لكل طائفةٍ احكامٌ لا تجب على غيرهم . واتى على ذلك بالمثال من الرقص [٣] وأسنان [٩] الناس واختلافهم فى احواله واستعماله سواء اختلفوا بالسنّ او بحال اخرى من الاحوال التى تعرض لهم في بعض الاوقات دون بعض . وذلك ان الشيء إذا استعمل في غير موضعه لا يكون له من الرونق والرواء والاستحسان والقبول [٣] ما يكون له إذا استعمل في

(١) فى صلب ل : كلها . وفى هامش ل ما اثبتنا .

(٢) يقترح بلسنر (فى هامش ج) اصلاحها الى : العائلة (بالعين المهملة) ـ ولا معنى لها هنا . وفى الترجمة التى قام بها جبريبلى يرد de moribus iniustis وهى لا تتفق لا مع اقتراح بلسنر ولا مع نص المخطوط . فمن أين جاءت ؟ !

(٣) ل : الرقس

(٤) ج : القول ـ وهذا خطأ فاحش .

موضعه اللائق به . ومثّل على ذلك بأمثلة منها : ان الشيخ الذى لا يليق به ان يزمر او يرقص ، إذا فعل شيئاً من ذلك و ما اشبهه في محفل من الناس فانهم لا يهشّون لذلك ولا يستحسنونه منه . وكذلك إذا لم يكن هنا لك حالٌ توجب الزمر والرقص ففعل شيئاً من ذلك فانه يكون شنيعاً قبيحاً جداً . كذلك جميع الاشياء إذا فعلها من لا يليق به فعلها ، أوفعلها في موضع او وقت لا يحسن فعل مثلها في مثله ، او فعلها لغير موجب يقتضيها ـ كان ذلك سمجاً غير لائق ولا مستحسن ، وكان داعياً للنـّظار إلى رفضه واستقباحه واستسماجه ، لا سيما إن كانوا غير محتنكين .

ثم بيـّن أيضاً أن اللذة إنما تختلف باختلاف الناس واختلاف حالاتهم وطباعهم وأخلاقهم . وأتى على بيان ذلك بأمثلة من الشجعان ومن أصحاب الصنائع : فإن اللذيذ عند صاحب كل صناعة غير اللذيذ عند صاحب الصناعة الأخرى ؛ والمستقيم كذلك ، والجميل كذلك ، والمعتدل كذلك . ثم أشبع القول في هذا الباب ليبيـّن أن هذه الأشياء كلها جميلة وقبيحة بالاضافات ، لا بأنها في أنفسها جميلة أو قبيحة . وقال إن أصحاب الصناعات متى سئلوا عن هذا المعنى ، أقرّوا به لا محالة .

ثم بيـّن أن الذى لا يعلم ماهية الشيء ولا ذاته وآنيته ، لا يمكنه ترتيب أجزائه وموافقته ولوازمه وتوابعه بتصيـّده له . وإن ادّعى ذلك مدّع فقد ادعى باطلاً . وأيضاً فإن الذى يعرف ماهيته ، ربما خفى عليه حسنه وجودته ورداءته وقبحه . والكامل المعرفة بالشيء هو الذى يعرف من الشيء ماهيته ثم حسنه ثم جودته ، ورداءته وقبحه . وهكذا الأمر في النواميس وفي جميع الصنائع والعلوم . فينبغى أن يكون الحاكم عليها بالجودة ، أوالتقصير والرداءة قد اقتنى منها هذه الأشياء الثلاثة المقدّم ذكرها ، وأحكمها إحكاماً جيداً . ثم بعد ذلك يحكم عليها ليكون حكمه صواباً مستقيماً . وأفضل

من يحكم [١] منشئه [٢] وواضعه إذ عند منشئه وواضعه بتلك العلوم الثلاثة، قدرة منه على وضع ما يليق بكل حالٍ وضعه. فأمّا مَن عَدم تلك العلوم الثلاثة والقدرة، فكيف يقدر على وضعه وانشائه! وليس هذا بخاصّ للنواميس فقط، بل ولكل علم ولكل صناعة. وأتى على ذلك بأمثلة من الأشعار وأوزانها [١٠] والحانها [٣]، ومن الموسيقى والواضعين لها والمستعملين لضروبها.

ثم طوّل القول في ذكر الرقص والزمر. وغرضه كله بتلك الامثلة أن يبيّن أن كل حكم من أحكام الشريعة والسّنة ينبغى أن يستعمل في موضعه اللائق به، ومع من يحتمل ذلك. وأن فساد الانتقال واستعمال الشيء في غير موضعه اللائق به أشدّ وأقبح من تركه رأساً. ووصف المدح الذى لحق مستعمل ألحان معروفة عندهم في أمكنتها وعند أهلها، وذكر الذمّ الذى لحق من غيّر وبدلّ واستعملها في غير وقت يليق باستعمالها حتى هيّج بلايا وشروراً. وكان لصناعة الغناءِ عند اليونانيين شأنٌ عجيب، ولاصحاب النواميس بها عنايةٌ تامّة. وهى على الحقيقة نافعة جداً لنفوذ عملها في النفس خاصة؛ والناموس خاصّ بالنفس؛ فلذلك ما أطنب في القول في هذا الباب إذ الرياضة التى يحتاج إليها في الابدان إنما هى لاجل النفس، وإنالابدان متى استقامت أدّت إلى استقامة النفس.

ثم بيّن معنى آخر يليق بما وصفه، وهو أن الشيء [٤] الواحد قد يكون استعماله من ناموس، وتركه من ناموس آخر. وليس ذلك بشنيع ولا قبيح، إذ الناموس إنما يكون بحسب ما يوجبه الحالُ لتأدّى بالناس

(١) ل : من الحكم. وأصلحها ج هكذا : من حكم (عليه).

(٢) واو العطف ناقصة فى ل.

(٣) ل : انحائها. والتصحيح اقترحه كراوس (فى هامش نشرة ج ص ١٥).

(٤) ل : كالواحد. والتصحيح فى ج.

إلى الخير الاقصى وطاعة الالهة. وأتى على ذلك بمثال من الخمر وشربه [١] وأنه كان يستعمله طائفة من اليونانيين القديمة ويهجره طائفة اُخرى حتى عند الضرورة أيضاً. والضرورة الداعية إلى شربه هى الحال التى يحتاج فيها إلى عدم العقل والمعرفة [٢] : كالولادة ، والكىّ ، والمعالجة المؤذية للبدن وكذلك الحال التى (فيها) يتداوى به لاجتلاب صحّة لا يجلبها غيره .

المقالة الثالثة

ابتدأ يبيّن أن وضع النواميس ودروسها وتجديدها ليس هذا شيئاً محدثاً في هذا الزمان ، لكنه شىء قد كان في الازمان القديمة ، وسيكون فيما يأتى منها . وبيّن أن فساد الناموس ودروسها يكون من جهتين : احداهما [٣] لمرور الازمان الطوال عليها ، والاخرى للحوادث العامّة التى تحدث في العالم ، مثل الطوفانات والامراض الوبئة المفنية للناس .

ثم أخذ يبين كيف يكون نشوء العمارات ، وكيف تحدث الاحوال التى يحتاج فيها إلى السياسات والنواميس ؛ ويأتى على ذلك بأمثلة من الطوفان [٣] التى يغرق منها سائر المدن ثم تبتدىء المدينة تتعقد وتنمو . ويسمى أقواماً ومدناً كانت معروفة عندهم في ذلك الوقت : كيف خربت ثم نشأت بدلها مدُنٌ اُخر [١١] . وإن الناس ، في بدء ذلك الامر ، كانت لهم أخلاق محمودة ؛ حتى إذا كثروا تغيّرت تلك الاخلاق ، مثل أنهم فى ذلك الوقت أعنى بعقب الطوفان ، كانوا ينظرون بعضهم إلى بعض بهشاشة ، ويتآنس

---

(١) الخمر : مؤنثة . وقد تذكر (راجع « لسان العرب » تحت الكلمة) ؛ لكن التأنيث هو الاشهر .

(٢) اى كوسيلة للتخدير .

(٣) ل : احديها .

(٤) غريب من الفارابى عد كلمة « طوفان » مؤنثة ، كما فعل أيضاً فى عده كلمة « ناموس » مؤنثة .

بعضهم ببعض . فلما كثروا ابتدأ الحسد بينهم قليلا قليلا حتى تباغضوا وتقاطعوا وتهاجروا وتحاربوا . وأيضاً فإن الصناعات قد ذهبت فى ذلك الوقت أعنى بعقب الطوفان ، حتى ابتدأوا قليلا وأوّلا فأوّلا في إنشائها (*) على حسب ما تضطرهم الحاجة إليه ، مثل احتفار المعدن وقطع النبات واتخاذ المصانع والبيوت ، وغير ذلك مما لا تعسر – على من نظر في أصل الكتاب(١) وتأمل قليلا – معرفته (٢) ، حتى يعلم ان اسباب الصناعات إنما تكون اولا من حيث هى ضرورية ، ثم بآخرة (٣) للاشياء الجميلة الحسنة كاتخاذ اللباس للغطاء وستر العورة والتوقى من الحرّ والبرد ، ثم (٣) بآخرة اعتمد على الجيد منها والحسن . وكذلك القول في جميع ما سواه . وبيّن ان المدن والحصون والاكنان إنما اتخذها الناس في اول الامر تحصّناً من السباع والحيوانات الضارية والاشياء المؤذية ، ثم صار بآخرة (٥) لتحصين بعضهم من بعض ، وذلك بعد ما نشأ فيما بينهم الحروب وأولا فأولا .

وبين أيضاً امر السّنن كيف يكون ، وانه (٦) إنما يكون بين الاولاد من السّنن ما كان (٧) يسير (عليه) الآباء ، ثم صار بآخرة (٧) – إذا تأدت تلك إلى العصبية – تضطر الحاجة أولا إلى وضع الناموس العامّى الذى يجمع السّير المختلفة وأهل البيوتات (٤) الكبيرة وابناء الآباء الكبيرين على شىء

(*) ل : انشائهم .

(١) أى كتاب « النواميس » فى أصله (المترجم) الكامل .

(٢) فاعل : يعسر .

(٣) ج : بآخره – وهو خطأ . وهى تقابل قوله : « أولا » .

(٤) ج : بآخره .

(٥) ل : انها – لكن الهاء هنا ضمير الشأن ولا تعود الى « السنن » .

(٦) ل : لمكان . والتصحيح عن ج .

(٧) ل : البيوات . والتصحيح فى ج .

واحد مما فيه صلاحهم (٥). واستشهد على ذلك بقول اوميرس الشاعر يصف مدينة ايليانس (٦)، وكيف كان السبب فيها.

ثم بين المغالبة التى تكون من جهة العصبية والبغضاء والقهر الذى يلحق أهل مدينة من مدينة اُخرى، وان تلك لا تجدى نفعاً، إذ ليست ناموسية. ومثل على ذلك المدن التى حاصرها اليونانيون القدماء وغلبوا عليها وكيف حالها في هذا المعنى.

ثم أخذ يبيّن أن المدينة الواحدة التى فيها ملكٌ وله سيرةٌ قد سار بها الناس السكان (٧) فيها انما تفسد سيرهم وتصير معدومة (٨) بجهتين: احداهما بفساد يلحقها مِن قِبَل القوم انفسهم وتركهم استعمال ما ينفعهم استعماله؛ والاخرى تغلّب ملك آخر عليهم. وهذا ربما كان ناموساً. وإذا كان ناموساً فقد يجتمع الملك والملكان والملوك على مدينة واحدة فتقهرها لتقبل الناموس الالهى (٩)، كما ذكر في الامثلة التى اتى بها من المدن التى كانت مشهورة عندهم حينئذ. وبيّن أيضاً ان بعض اهل المدن ربما يفسدون سنتهم أسرع مما يفسدها (٠) [١٢] أهلُ مدينة أخرى لسوء طباع القوم، كما بيّنه في أمثلته.

ثم أخذ يبيّن ان الاستحسان ربّما يؤدى إلى التمسك بالناموس. ويذكر أن المرء قد يستحسن الشىء الذى ليس هو في نفسه خيراً، فكيف

---

(١) ل : صلاحه. والتصحيح فى ج.

(٢) ل : ابليانس. وايليانس = Ἴλιος، وكثيراً ما نجدها فى التراجم العربية برسم : ايليا.

(٣) ج : لسكان ــ وهو تحريف.

(٤) ل : معلومة. والتصحيح فى ج.

(٥) هنا يعد الفارابى كلمة « ناموس » مذكراً، لا مؤنثاً كما فعل حتى الان.

(٦) ل : يفسده.

يعمل في استحسانه الناموس ولعله ليس هو خيراً ولا مؤدياً إلى السعادة ؟ ! ويذكر صعوبة هذا التمييز . وأتى على ذلك بأمثلة ممن رأى سفينة عجيبة واستحسنها واشتهى أن تكون له ، أو رأى غنى ومالاً جليلاً يستحسنه فيشتهى على المكان [١] ان يكون له ؛ وربما كان ذلك ليس بخير مطلق . وبين أيضاً أن الصبى قد يتمنى أن تكون له أشياء يستحسنها ما دام صبياً فإذا جاوز حدّ الصّبا لم يتمنّها ولم يستحسنها ، وتلك الأشياء هى هى بأعيانها لم تتغيّر . ثم أعطى البرهان على أن الشىء المستحسن الذى هو بالحقيقة خيرٌ (خيرٌ) من المستحسن الذى ليس بخير ، فقال : نحن نرى الصبىّ يستحسن الشىء الواحد ، وأبوه لا يستحسن ذلك الشىء ، بل يدعو الله ان يزيل ذلك الاستحسان عنه لأن أباه عاقل ، والصبىّ غير عاقل . فالشىء الذى يستحسنه العقلاء هو الحسن الجميل في نفسه ، والذى يستحسنه من لا عقل له ـ سواء كان صبيّاً أو كهلاً جاهلاً ـ فهو الذى ينبغى أن يُرفض .

ثم بيّن معنى حسناً وهو أن الشاهد للناموس بالحق والخير ، والحاثّ عليه هو العقل . فواجبٌ على صاحب الناموس أن يقصد إلى الأشياء التى تورّث الأنفس العقل فيعنى بها عناية تامّة ، فإن ذلك كلما كان آكد ، كان أمرُ الناموس آكد وأوثق . والذى يورّث العقل هو الأدب : فإنّ من عدم الأدب يستلذّ الشرور ، ومن كان ذا أدب فإنه لا يستلذ إلاّ الخير . والناموس طريق الخيرات وأمّها ومعدنها . فواجب إذن لصاحب الناموس أن يثبت الأدب بجهده . ثم بيّن أن الادب إذا انغرس في طباع رؤساء المدن وأماثلهم ، كانت نتيجته ايثار الخيرات واستحسانها والشهادة بالحق لها . واجتماع شهادات الاخيار [٢] هى الحكمة المؤثرة .

(١) على المكان : على الفور ، فوراً .

(٢) ل : الاحياء . والتصحيح فى ج .

ثم بيّن أن المدينة لا يتم أمرها إلاّ بأن يكون فيها رؤساء ومرءوسون : فالرؤساء مثل الافاضل وذوى الاسنان و ذوى التجارب ؛ والمرءوسون كلٌّ من دون هؤلاء من الصبيان والشبان والجهّال . فمهما كان الامر كذلك فهو على غاية الصواب . ثم أخذ يبيّن أن الملوك والرؤساء إذا لم يكونوا ذوى أدب فسد أمرُهم وأمر رعاياهم ، كما بيّن ذلك في الامثلة التى أتى بها من ملوك اليونانيين إذا [1] لم يكونوا ذوى علم فأفسدوا أمر رعاياهم وأمر أنفسهم حتى خربت مدنهم . والجهلُ في الملوك أكثر ضرراً منه في العوامّ . ثم بيّن أنه لابد لاهل المدينة من رئيس أديب وسياسة مرضية ليجرى أمورهم على استقامة [١٣] ، كما أن البدن لابد له من الغذاء والسفينة لابد لها من الملاّح ، كذلك النفسُ لابد لها من سياسة ، وإلاّفسد الامر ، كما بيّنه في أمر (حديثه إلى كلنياس و) ما غيلوّس [2] . وكما أن البدن المريض لا يحتمل المشقة ولا يعمل العمل الجيد النافع ، كذلك النفس المريضة لا تميّز ولا تختار الشىء الاجود والانفع . ومرض النفس عدم آداب السياسة الالهية . ثم أتى بالامثلة على الرؤساء الذين ظنوا بأنفسهم أنهم علماء أدباء ، ولم يكونوا كذلك وطلبوا المغالبة فأفسدوا الامر .

---

(١) يقصد : ممن لم ...

(٢) ل : فى أمر الماعيليوس . وقد تركها جبرييلى على حالها ؛ وفى ترجمته اللاتينية كتب . . . Ma وفى الهامش علق فقال : « لم استطع معرفة ما الاسم الوارد هنا من مراجعة الاصل اليونانى للنواميس ، خصوصاً والحروف الاولى فى العربية لا تقرأ بيقين » . وقد وجدنا أن الفارابى يشير هنا الى ما ورد فى « النواميس » ص ٦٩٣ أ ، وأن أقرب اسم ورد فى ذلك الموضع الى رسم الكلمة فى العربى هو اسم ما غيلوس Μεγιλλος أحد المتحاورين فى النواميس وهو من لا قدمونيا (اسپرطة) .

وقد ورد فى نص النواميس مايلى : « تلك يا كلنياس وما جلوس ، هى ألوان اللوم التى يمكن توجيهها الى رجال الدولة المزعومين والمشرعين القدماء والى أمثالهم فى عصرنا هذا ... » .

ثم بيّـن أن صاحب الناموس ينبغى أن تكون عنايته العظمى بأمرالمحبة ليأخذ الناس بها (و) ليكون ثبوت النواميس شريفا والعلة سهلة ـ وإلاّ عسر الامر وصعب عليه .

وبين أيضا أن الرئاسات الكثيرة مماء يفسد الامر ، وأن الواجب على واضع الناموس أن يكون مقصوده التفرّد بالرئاسة ، وإلاّ لم يطرد له ماقصده وإن ظهر ناموسه لم يكن له بقاءٌ ، ما لم يقصد التوحّد والتفرد بالناموس فإن ذلك أمر لا يحتمل المداراة [١] والمداهنة .

وبيّـن أيضا ان الانفع والاجود لصاحب الناموس هو لزوم طريق الحرية وأن لا يكون في الرئيس حسد ، فإن الحسد من أخلاق العبيد ؛ ولن يتم لعبد رئاسة . وإذا كان الامر على طريق الحرية ، كان الاتباع والطاعة من المرءوسين بشهوة وهشاشة ، وكان إلى البقاء أقرب . وقد أتى على هذه المعانى وأضدادها بأمثلة من الفرس وملوكها وأخلاقها ؛ وأشبع القول في ذلك .

ثم أخذ يبيّـن أقسام الفضائل والآداب ، وذكر ان صاحب الناموس يجب عليه أن يميّز هذه الاخلاق ويعمل فيها ما ينبغى ان يعمله : من ترتيبها والحث عليها ، وأن يلزم الناس الاخذ بها والتمسك بها على طريق الحرية لا على طريق العبودية ، فإن فساد العبودية هو ما ذكره عن الفُرس في الامثلة التى اتى بها . ثم جرى في حكاياته عن الفرس وعن تنقل دولتهم من ملكهم إلى ابنه ، وما اجتلبوا من الحرب في البحر معنى ينتفع به ، وهو أن الاعداء في [٢] مدينة واحدة صاروا أصدقاء . فالواجب على صاحب الناموس أن يتفقّد المحبّة التى بين أهل ناموسه : هل هى من هذا الضرب ، أم لا ؟ فيدبّر تدبيره على يقين ومعرفة بحسب ذلك لئلاّ تلحق الناموس من تلك الجهة مضرّة وفساد .

---

(١) ل : المواساة ـ ولا معنى له هنا . وقد تركه ج على حاله .

(٢) ل : فى ـ والتصحيح فى ج .

ثم اندفع يبيّن أمر الموسيقى التى كانت من أحكام السنّة القديمة . وبين من أمره [١] شيئاً كان ذكره قبل ذلك ، وهو قبول السّنن على طريق الحرية ، وما في ذلك من الصلاح ؛ وقبولها [٢] على طريق العبوديّة والقهر وما يعرض فيه من الفساد . وذكر ما في التعبّد [٣] من النبوة والنفار ، وأن المدينة متى لم يكن أمرها على المحبة الذاتية والأدب التامّ والعقل الكامل ، كان مصيرها إلى [١٥] الهلاك والفساد . ومتى كانت تلك الثلاثة موجودةً ، كان مصيرها إلى الخير والسعادة . والقول في المدينة بأسرها ، وفي المنزل الواحد ، وفي الرجل الواحد سواءٌ .

المقالة الرابعة

أخذ الآن في (هذه) المقالة يبيّن أن المدينة على الحقيقة ليست هى الموضع الذى يسمّى مدينة أو مجمع الناس ، لكن لها شروط : منها أن يكون أهلها قابلين لسُنن السياسات وأن يوجد لها مدبّر إلهى ، وأن يظهر في أهلها من الاخلاق والعادات ما يحمد ويمدح ، وأن يكون مكانها ملائماً طبيعيّا بحيث يمكن أن تجلب إليها الميرة [٤] التى يحتاج إليها أهلها وسائر ما لا غنى بهم عنه .

ثم بيّن معنىً آخر ، وهو ان الناموس الذى يوضع لاهل المدينة ليس الغرض بها أن يكون اهلها سامعين مطيعين فقط ، بل وأن يصيروا ذوى أخلاق محمودة وعادات مرضية . وذكر معنى آخر ، وهو أن المرء متى لم تكن عاداته وأخلاقه ناموسيّة جميلة مرضية ، يكن ابداً في انحطاط وتراجع وقبيحٌ بالمرء أن يكون في تراجع كلما طعن في سنّه . وأتى على ذلك بمثال

(١) أى من الامر الذى يبحث افلاطون فيه

(٢) ل : قبوله ـ والتصحيح فى ج .

(٣) التعبد : الاستعباد .

(٤) ل : السيرة . والتصحيح فى ج .

من الشجعان الذين يتركون رياضة أنفسهم إلى أن يضطرّوا إلى الصناعات والمكاسب الدنيّة كالملاحة وما أشبهها . واتى بمثال من شعر هو ميروس[(١)] مشهور عندهم ، ومن السبع الذى أهمل نفسه حتى فاتته شجاعته و صاريفزع من الايائل .

ثم شرع في ان يبيّن هذا المعنى في المدينة باسرها . وبيّن ايضا ان من الاتفاق الحسن الجيد للمدينة ان يكون واضع سننها حاذقا عارفا مهذبا بسائر الاتفاقات الجيدة في امر اليسار وغير ذلك . ومن الاتفاق الجيّد ايضا لصاحب الناموس ان يكون اهلُ مدينته سامعين مطيعين متهيئين لقبول السّنن في السياسات .

ثم اخذ يبيّن امر التغلب ، وانه قد يحتاج إليه اذا لم يكن اهل المدينة اخياراً جيّدى الطباع ، وان التغلّب إنما يذمّ إذا كان صاحب الرئاسة متغلبا بطبعه ، لا لحاجة منه الى ذلك لاجل اهل المدينة . فاذا كانت المدينة بحيث لابد للسائس ان يقهرها ثم قهرها ووضع فيها من السّنن ما هو إلهى ـ فذلك محمود ومرضىّ جداً . ثم بيّن (ان)[(٢)] امر التغلب إذا كان على هذه الجهة ، اوفق واسهل باشياء كثيرة من امر الاختيار ، لان واضع السّنن إذا قدم على اهل المدينة بالتغلّب امكنه تقويمهم في اوحى[(٣)] مدة . والذى ليس بمتغلّب ، بل يجرى امره على سبيل الحرية ، لابد له من الرفق . وتطول مدة الرفق . ثم بين (انه) كما ان التغلب للمعبيد والاشرار والقهر لهم في غاية الجودة ، فان التغلب والقهر للاحرار والافاضل في غاية الرداءة . واتى على ذلك بامثلة من القنوسيين[(٤)] واهل مدن اُخر

(١) داجع « الالياذة » النشيد رقم ١٤ ، الابيات ٩٦ ـ ١٠١ .

(٢) أضافه ج والسياق يقتضيه .

(٣) أوحى : أسرع .

(٤) ل : القبرسيين ـ لكن لا يوجد هذا الاسم عند أفلاطون ، كما لاحظ جبرييلى .←

مشهورة عندهم .

ثم بيّن ان اهل المدينة كلما كانوا اخياراً ، كان رئيسهم اكثر إلهية فاذا كان رئيسهم افضل كثيراً من رؤساء مدينة اقل فضلا (كان[١] اعظم) حتى ربما يرتقي ذلك إلى ان يكون مدبّر المدينة[٢] من جنس الالهيين حتى لا يكون له اشتراك مع هؤلاءِ البشر إلاّ في القليل . واتى على هذا المعنى بالمثال من اهل مدينة مشهورة عندهم .

ثم بيّن أن أنواع السياسات إنما تكون بعدد أنواع السّنن ، إذ السياسات تابعة للسّنن ، ومنها تبنى ، وعليها تبتنى . ثم تكون الرئاسات أيضاً على عددها بالنوع ، وبحسبها بالسيرة : إن جيدةً فجيدةٌ ، وإن رديئة فرديئةٌ ، وإن فائقة ففائقة ـ لا يغادر ذلك بالحقيقة إلاّ شيئاً يسيراً .

ثم بين أن الرئيس المُعجَب الذى قد غرّه كماله ، أو ماله ، أوحسبه أو شيء من فضائله ـ لا يحمد ولا يرتضى . إذ الرئيس ينبغى أن يكون أكبر همّه صلاح المرءوسين ، وذو القحة لا يشتغل إلاّ بنفسه وحظه ، فيكون مسخوطاً عليه من الآلهة ، والمسخوط عليه غير مؤيّد ، وغير المؤيّد لا يؤثر أثراً جميلا مرضيّا . ـ ثم أخذ في وصفه ، وبيّن الأشياء التى ينبغى له أن يعنى بها ، وأنه يبدأ بحظ الجسد ، ثم حظ النفس ، ثم الأشياء التى من خارج أولاً فأولاً . وأتى على ذلك بأمثلة ، وأطنب في القول في هذا الباب إذ هو نافع جداً . ويخرج كلامه في ذلك على البنين والآباء وما يجب لهم وعليهم ، وكيف يؤدّونها[٣] ، وبماذا يبتدئون ، وإلى ماذا يصيرون

← بيد أننا لم نجد أيضاً اسم القنوسيين Κνωσοι فى الموضع المقابل من أصل «النواميس» ، وان وجد فى مواضع أخرى من هذه المحاورة ، مثل ٦٢٥ أ وقنوسس احدى مدن جزيرة كريت .

(١) أضفناه ليستقيم المعنى . وقد تركه ج على حاله مع الاشارة الى وجود نقص .

(٢) ل : مدينة .

(٣) أى الواجبات أو الحقوق ، كما لاحظ ج .

بآخرةٍ بعد انقضاء أيام الحياة . ثم بيـّن صعوبة هذه الطريقة الفاضلة وسهولتها في ماذا وماذا . وأتى على ذلك بمثالٍ من شعر مشهور [١] .

ثم بيـّن أن الشاعر والمخاصم والمتكلم ربما قال شيئا وضدّه . وصاحب الناموس لا ينبغى أن يبصر إلاّ شيئا واحداً مما ينفعه . ثم أتى على ذلك بمثالٍ من بعض أحكام الشرائع وهو دفن الموتى وتكفينهم ، وكيف ينبغى أن يامر به صاحب الناموس ، وكيف يتكلم فيه غيره من أولئك الذين عددناهم .

ثم بيـّن كيف ينبغى أن يغرس الناموس في قلوب الناس . ومثّل على ذلك بالطبيب الذى يرفق بالصبيان . وذكر أن للأطباء خدما يتشبهون بهم وكذلك لاصحاب النواميس حكام يقتدون بهديهم . وحث [٢] على أن يرفقوا بإحياء السنّن وحفظها على الناس جيداً [٣] .

ثم بيـّن أن مبدأ عمارة المدينة إنما يكون من الناموس التزويجى والتوالدى ، فينبغى أن يكون ذلك في غاية التهذيب والضبط . وذكر من التغليط [٤] [في ذكره] [٥] أشياءَ كانت في تلك السنّن التى كانت في تلك الازمنة ـ مشهورة ، مثل الغرامات والعقوبات .

ثم أخذ يبيـّن ان السنّن لا تثبت في قلوب اهل المدينة ما لم يكن لها قبل وضعها توطئات . وهذه التوطئات منها اتفاقيات [٦] بختيات ، ومنها

(١) شعر هزيود فى « الاعمال والايام » البيت ٢٨٦ وما يتلوه .

(٢) ل : واحب (ا) . وقد أصلحها ج الى : وأحث ـ ولا يوجد هذا الفعل فى العربية .

(٣) ل : جداً ـ والاصح ما اثبتناه .

(٤) يريد ج تصحيحها الى : التخليط ـ وهذا يفسد المعنى .

(٥) زيادة نرى حذفها ؛ وقد تركها ج كما هى .

(٦) أى امور تحدث بالاتفاق (= البخت) والصدفة .

[١٦] تكليفيات ، ومنها طبيعيات . فالاتفاقيات كحدوث حادث باهلها يفسد ما بينهم ، فيضطرون إلى سنّة تجمعهم وتجمع شملهم وكلمتهم . والطبيعيات كالفساد الذى يعرض لطول الزمان وامتداد المدة والملالة التى تلحق الناس لما في طباعهم من ذلك . ـ والتكليفيات كالاظهارات التى تكون بالكلام والايضاحات [٦] التى تكون بالمجادلات . ـ فاذا وطّئت هذه التوطئات الثلاثة صدقت رغبة الناس فى السّنن واضطروا لها ، فمتى وجدوها قبلوها بهشاشة ـ ثم ها هنا نوعٌ آخر من التوطئات ليس من جنس تلك الثلاث وهى ما يحسّنه اصحاب النواميس وحكامهم [٧] وتبعهم عند الجهّال والصبيان من الاخلاق الحميدة ، ليتعوّدوها . حتى إذا صارت لهم ملكات ، كانوا اسهل انقياداً إلى قبول السّنن واسرع مبادرة إلى التمسك بها ، إذ الاشرار لا ينقادون للخيرات بسهولة ، والمتوسطون منقادون لها بسهولة .

ثم إنه وعد ان يبين فيما بعد ما يحتاج إليه من امر نفس اهل المدينة وابدانهم وعاداتهم واحوالهم .

المقالة الخامسة

يبيّن في هذه المقالة أن أولى ما [١] يعتنى به : أمر النفس ، إذهى أشرف الأشياء . وهى في الرتبة الثانية (✩) من رتبة الالهية وأجدر شيء يلحقها من ضروب العناية هو الكرامة . وذلك أن إهانة النفس أمر قبيح . وبيّن أن الكرامة هى من الأمور الإلهية ، وهى أشرفها . والنفس الشريفة ينبغى [٢] أن تكرم . واكرام النفس ليس هو أن يُعطيها شهوتها ، لأنه لو كان كذلك ، لكان الواجب أن يعطى الصبّى نفسه شهوتها ، وكذلك

(١) ل : ايضاحات .

(٢) ل : احكامهم ـ والتصحيح اقترحه كراوس فى ج .

(٣) ل : ينبغى به ـ والتصحيح فى ج .

(✻) ل : الثالثة ، والتصحيح عن كراوس فى ج .

(٤) ل : فينبغى .

الجاهل . فإن أنفس هؤلاء تشتهى أشياء يظنّونها جيدة مؤثرة ؛ فانأعطوها تلك الشهوات كان ضرراً عظيماً . بل كرامة النفس أن يؤدّبها ويعطيها من الشهوات ما مدحته السّنن الإلهية . وكلما كانت مذمومة عند الناموس ، فإن منع النفس عنها إكرامها ، وإن كانت مؤذية في عاجل الحال . ومن ظنّ أن البدن أشرفُ من النفس ـ لأجل أنه لو لا البدن لما كانت النفس ـ فذلك ظنٌّ (١) خطأ ، يتبين خطؤه بأهون سعى . ـ ثم بيّن إكرام النفس في كثير من الأعمال التى يباشرها الإنسان ، مثل جمع المال وغير ذلك ـ كيف ينبغى أن تكرم النفس في تلك الأعمال . ثم أرشد إلى إكرام النفس كيف يكون (و) قال : ينبغى أن يؤخذوا بالتعلم (٢) من صاحب الناموس ـ فان هذا الامر هو إليه .

ثم ذكر أيضاً أن الواجب ، بعد اكرام النفس ، اكرام البدن . وبيّن ان البدن الكريم ليس هو الجميل ، ولا القوى ، ولا الخفيف ، ولا الصحيح ولا السمين ؛ بل الذى يلزم من العادات ما يحمد [١٧] ويرتضى ، ومن السّير ما يوافق السّنن . وطريق اكرام البدن هو لزوم التأديب الخلقى . وبيّن هذا المعنى بكلام مشبع وأمثلة نافعة . ثم أخذ يبين أن السّنن في تأديب الصبيان لاكرام البدن ليست هى غير السّنن في تأديب الكهولوالمشايخ اذا كانوا جهّالا . ثم بيّن أن السّنن في كرامات النفس للغرباء والاقارب وأهل المدينة شَرع سواء (٣) . وأما السنن في تأديب الابدان التى للغرباء فينبغى أن تكون مميزة (٤) عمّا للاقارب ، فان في تأديب الأبدان عقوبات

---

(١) ضبطها ج : ظن خطا (بضم النون وكسر همزة خطأ على الاضافة) ـ و الصحيح ضبطنا هذا .

(٢) ل : بتعلم .

(٣) اى متساوية ومن نفس النوع .

(٤) ل : ينبغى ... مميزا ـ وقد تركها ج كما هى .

على الجرائم . واذا جُعل الغريب والقريب فيها سواءً ، أدّى ذلك الى فساد السنن والنواميس [١] .

ثم بيّن الطريق في اقتناء الفضائل الخلقية كيف ينبغى أن يُسلك ، وأنه باكتساب زمانيّ ، لابد من ذلك : فان العادة لا تحصّل إلاّ في طول زمان وفي كل حال من احوال المعاشرة ومع كل الاقوام ، والّا لم تصرعادة وهذا الطريق في اعتياد العدل والعفة والشجاعة وغيره سواء . وكذا في نفى المذامّ لابد من زمان يتعود المرء فيه ترك المقابح . واذا لم يكن للانسان انفة وحميّة طبيعية قوية ، لا تتم له رياضة نفسه أصلا . وذلك ان في طباع الانسان انه يغضى عن محبوبه في اكثر الجنايات . وما من محبوب احبُّ الى المرء من نفسه . واذا كان كذلك ، فلابد من حميّة قويّة حتى يمكنه ضبط نفسه المحبوبة عن شهواته اللذيذة . وانما ينتفع بالغضب فى هذا المكان لئلاّ يرضى من نفسه بكل ما تأتيه ، بل يعوّد نفسه فى اول الامر السخط عليها .

ثم بيّن ان الواجب على الادباء ان يأمروا انفسهم بترك الافعال الخارجة عن الاعتدال ، مثل الفرح الدائم ، والضحك المفرط ، والحزن الشديد ، والجزع المفرط ، وما اشبه ذلك . ثم بعد امرهم لانفسهم بذلك يأمرون به من يليهم . ثم ذكر ان الواجب ان يستعان بالآلهة [٢] فى جميع هذه الآداب واقتنائها ، بان يتضرعوا اليهم ويدعوهم ويسألوهم العون على ما هم فيه ليكون ذلك ناموسياً وممدوحاً الهياً . وان هوى المرء [٣] رجا الى الآلهة [٤] ليكون عيشه اهنأ وسيرته اجمل . والسيرة الجميلة ربما كانت جميلة عند قوم وربما كانت جميلة عند الآلهة [٤] ـ فيجب ان ينظر هذا ويتأمّل جيداً .

(١) ساير افلاطون نظرة اليونانيين فى ذلك الوقت وهى التفرق فى القانون بين المواطن اليونانى والاجنبى !

(٢) ل : بالالهية .

(٣) ل : رجاه . وقد أصلحه ج الى : رجاؤه . ولكن السياق لا يستقيم مع هذا التصحيح. (٤) ل : الالهية .

وقد اشبع القول فى هذا المعنى ، وبيّن السيرة المختارة فى كل واحد من الاخلاق والأحكام وعدّد بعضها على سبيل الامثلة حتى ذكر العفة ، وبيّن ان اختيار الملذّ على المؤذى هو سيرة قهرية . واختيار المؤذى على الملذ هو سيرة اختيارية . ثم ذكر ذلك ايضاً فى الصحّة والشجاعة والعلم وغير ذلك .

وذكر ايضاً ان المدينة [١٨] لا يتمّ امرها الآ بان توطّأ لسننها توطئات من السياسات . حتى اذا تمكّنت تلك التوطئات ، عملت السّنة العظيمةُ الباهرةُ عملها ، ومثّل على ذلك من السّدى واللحمة فى الاثواب ثم صرّح بان تلك السياسات نوعان : امّا احدهما فرؤساء القبائل وسياستهم لها ؛ واما الآخر فالسّنن التى يضعها واضعوها . وذلك ان هذا المعنى موجود فى جميع ما يُساس من النّعم [١] والناس : فان لكل صنف منها ومنهم سائساً ورسماً غير السائس والرسم الذى للآخر . ثم ذكر معنى آخر نافعاً فى هذا الباب ، وهو ان التغلب يحتاج اليه ليصير توطئة للسّنة الالهية والحاجة اليه لمعنيين اثنين : احدهما تنظيف المدينة من الاشرار الذين دأبهم وشأنهم وصناعتهم ووكدهم : العناد للرؤساء ؛ والمعنى الآخر ليصيروا عبرة وعظة للاخيار ، فيقبلون سّنة المتألهين بسهولة وهشاشة . واتى على ذلك بامثلة . ولخص تلك كلها تلخيصاً بليغاً . ثم بيّن ان الحاجة اذا لم تصدق ولم تمسّ الى شىء ، لا يكون الامر فيه بغاية الاحكام . ومثّل على ذلك مثالاً من الانتقال والمسكنة [٢] اللذين يمكن فيهما ان يجعل اساس مدينة فاضلة لصدق حاجة النّقلة الى السكون ، وصدق حاجة ذوى الفاقة الى ما يقيم معاشهم .

(١) النعم (بفتح النون والعين) : الانعام ، الماشية ، الحيوان .

(٢) الانتقال : الهجرة ، الترحال . المسكنة : الفاقة ، الفقر . النقلة : المهاجرون المترحلون .

ثم بيّن ان ملاك امر المدينة هو التقسيط المستقيم لئلاّ يكثر الشيء فيصير مشغلة ، أو ينقص عن الواجب فيصير مخلّة [١] باهلها . وابتدأ بتعديد ذلك : من الأرض والأماكن ، ثم الأصحاب والأحوال ، ثم الميرة والاغذية ثم المزارع ، ثم المساجد [٣] ثم بيوت القنيات [٤] التى لابد منها . وذكر أن هذا التقسيط أمرٌ صعبٌ مع ضرورته . وعلى واضع السّنن أن يقيم فيها أحكاماً عليها يبنون أمرهم . وأتى على ذلك بأمثلة مما كانت مشهورة عندهم . وذكر من أصحاب النواميس في تقسيطهم عروض الدنيا بين أهل المدن احوالاً لا يخفى [٥] على القارىء لتلك الفصول ما أراده . ثم قال بآخر الأمر : فهذه المدينة التى رمنا في أول الامر وجودها .

ثم رجع إلى ذكر الأولاد والصبيان كيف ينبغى ان تدبّر أحوالهم ، وكذلك الجهّال . ثم أتبع ذلك بالأمر باكرام السّنن والسياسات والنظر إليها بعين الإجلال والإعظام. ثم أخذ يبين تفضيل جمع [٦] المال من المكاسب غير الدنيّة . فذكر أن المال ، متى استجمع من وجوه محمودة ، فهوأفضل بكثير من الفقر . واما إذا كان جمعه من مكاسب يلحق الانسان فيها ضروب من العار ، فالإمساك عن الكسب خيرٌ من الكسب . وأشبع القول في هذا الباب ؛ وأتى ، على جمع المال من وجوه محمودة ، بأمثلة من مكاسب اليونانيين ، محمودة وغير محمودة ، لشهرتها ، كانت عندهم [١٩] وهي مثل الاسفار والتجارات . ـ وجملة الامر في ذلك هو أن المكتسب الذى لا يضر

(١) استعمال القسط ، اى القصد فى الامور وعدالة التوزيع والترتيب والتنظيم .

(٢) مصدر ميمى من : أخل اخلالا .

(٣) اى المعابد .

(٤) اى المخازن التى تخزن فيها الاشياء الضرورية .

(٥) قرأها ج : تخفى ـ مع ان الفاعل هو : ما أراده !

(٦) ل : تفصيل جميع ـ والتصحيح فى ج .

بالنسب والآداب التى هى توطئات للسّنن وإكرام النفس واكرام البدن ـ فهو محمود جداً . و أما الذى يضرّ بواحدٍ من ذلك فمذموم . والامتناع خير من الشروع فى شيء من ذلك ، اذ الغرض المقصود احياء الادب والسّنن. وذكر أن الواجب على واضع السّنن أن يحظر [١] الاشتغال بتلك المكاسب على جميع الادباء والعقلاءِ والذين قد استجابوا لتلك السنّن ، وأن يضع لها حدوداً ويبيّن معانيها وما يتبعها ، ليلزم الناسُ تلك السنن ولا يتعدونها [٢].

وقد أشبع الحكيم [٣] قوله في هذا الباب ، وفي أن الواجب على صاحب الناموس أن يعنى بامر الفقراء كما يعنى بامر الاغنياءِ ، بل أن يجعل لهم من السّنن ما يقوّمهم ويطيّب أنفسهم ، وإلّا تولد من ذلك من الفساد ما لا يمكن ضبطه وتلافيه . وواجب عليه أيضاً أن يضع السّنن في الاوزان والمكاييل وجميع ما يتعامل به الناس في المدينة وفي الاخذ والاعطاءِ على حسب ما لا يجحف بقوم ولا يبطر آخرين ؛ وكذلك في الاماكن الخاصّة بواحد واحدٍ من الاغنياءِ والفقراءِ من أهل المدينة ، لئلاّ يبقى صنف من الناس خلواً [٤] من السّنة ، فيعود ذلك بفساد لا يتدارك غوره ومنتهاه .

وجملة الامر أنه ينبغى أن تكون السّنة الالهية لا تفاوت فيها ولاخلل و معنى التفاوت هو ان كلّ من نظر اليها ممن [٥] يأتى بعدها من أمثال واضعها يرتضيها ولا يعيب عليها .

(١) ضبطها ج بتشديد الظاء ـ وهذا غلط ، اذ « حظر » بمعنى منع ثلاثى ؛ أما حظر بتشديد الظاء فمعناه وضع الحظيرة او الحدود او الفاصل ، ومنه : « زمن التحظير » اشارة الى ما فعله عمر بن الخطاب حينما وزع وادى قرى بين المسلمين وبنى عذرة ، بعد طرد اليهود ، فعين لكل واحد حده .

(٢) ل ، ج : يتعدوها .

(٣) الحكيم = افلاطون .

(٤) ضبطها ج بتشديد الواو ، وهو غلط .

(٥) ل ، ج : اليها ثم يأتى ... ـ والمعنى هكذا لا يستقيم ؛ فصححناه .

المقالة السادسة

قد عزم في هذه المقالة على أن يبيّن ان المدينة الفاضلة هى التى يكون رؤساؤها ورئاستها مرتبة[1] ترتيبا حسنا طبيعيا . فان المدينة متى عدمت هذا المعنى لا يستقيم امرها . وصاحب الناموس إن لم يرتب الرؤساء والحكام والاصحاب ترتيبا طبيعيا ، فانه تلحقه في أول الامر سخريّة ويصير ضحكة وفي آخر الامر يلتوى عليه امره ويفسد ناموسه ؛ وفى فساد النواميس فساد المدن .

ثم أخذ يبيّن أن أهل هذه المدينة إذا كانوا جُهّالاً وغير محتنكين وصبياناً فقلّما[2] يقبلون تلك السياسات وذلك الترتيب الذى يأتى به أصحاب النواميس . ثم بيّن وجه الحيلة في قبولهم . وأشار إلى (أن) تلك المدينة لا تخلو : إما أن تكون عتيقة ، أو جديدة . فإن كانت عتيقة ، فإن الامر لصاحب الناموس فيها أسهل ، لما قد مضى فيها من النواميس المتقدمة التى قد بقيت عندهم منها آثار في طبائعهم لها أماكن ، فتصير تلك توطئةً للناموس الأخير . وإن كانت جديدة ، فالأمر فيها عسير قليلاً . وذلك أنه يجب أن يتخيّر من رجالها أناساً لهم طباع متهيئة لقبول النواميس ، فيتواطأ صاحب الناموس معهم ويمكّن في نفوسهم [٢٠] السّنن ويستعين بهم ، ويتقوى على غيرهم . وإن صادف أقواماً من أهل مدينة أخرى قد شاهدوا النواميس وعرفوها ، فليستعِن بهم على أهل مدينته ، إذ هم أيضاً من بنى جنسهم ، فيفشون هذا في المدينة نفسها مع مدينة اُخرى . فاما الامر في الاسنان ، α
فكذلك أيضاً يجب أن يستعان بالمحتنكين الجيّدى الطباع على من دونهم من الصبيان والجُهّال . فإذا صادف صاحبُ الناموس امثال هؤلاء ، فليرتب كلّ واحدٍ منهم بحيث ينبغى له أن يرتب ، وفي أليق الاشياء به ؛ وليلق

(١) ل ، ج : مرتبا .

(٢) ل ، ج : قلما .

إليه من السنّن ما يعلم أنه يمكنه أن يقوم بموجبها ويقدر على القيام بها وهذا [١] الذى ذكرناه هو معنى مارمز به في تلك الامثلة من أهل قريطس والمدن الاُخرى التى ذكرها والالواح [٢] والاسواق وغير ذلك . وقد أطنب فيه : من ذكر المدينة كيف تتخذ إذا [٣] انشئت من أول الامر ، وكيف يرتب فيها الناس ، وكيف ترتب أرزاقهم ، وما يحتاجون إليه ، وكيف ترتب أعمالهم في أعمارهم : فان الامر والعمل الذى يقوم به المشائخ ويصلحون له لا يقوم به الشبّان ولا يصلحون له . وقد بيّن ذلك بكلامٍ مشبعٍ شافٍ .

ثم بيّن أنه من الواجب ـ بعد ترتيب أهل المدينة ـ أن يرتب أصحاب الحروب ورؤسائهم ومدبّريهم ، فان الحروب من أعظم أسباب المدن ثم ذكر معنى آخر في الترتيب ، وهو أن الترتيب ربما لم يقع في أول الامر على غاية الصواب . فاذا رأى بعض الرؤساء غير ناهض ولا كاف بالامر الذى هو بصدده ، ووجد غيره أحذق منه وأنهض بالامر ـ فلا يتوان في عزل الاول عن ذلك الامر وترتيب الثانى مكانه ليجرى الامر على غاية ما يمكن من الجودة والاستقامة ، فان (عدم) [٤] مراعاة الحق في مثل هذا المكان مما يضر .

ثم أومأ إلى انه يجب أن يعنى عناية تامة بأمر الوزراء واهل التجارب واصحاب الرأى والتدبير لوقت المشاورة ، سواء كانوا في حرب أو سلم . فانه لا غنى بأصحاب النواميس ولا بأهل المدن عن امثال هؤلاء . فترتيبهم واجبٌ ضرورةً في صلاح المدن . وبيّن ايضاً ان الكرامات التى يلزم بها هؤلاء

(١) ل ، ج : « وهو » ـ وهذا تحريف .

(٢) أى الواح النواميس او القوانين .

(٣) ل : تتخذ اذا شيت . ج : تتخذ اذ انشئت .

(٤) يقتضى المعنى هذه الزيادة المهمة ، وقد ترك ج النص كما هو ! اللهم الا اذا فهمنا من كلمة « حق » هنا : الحق المكتسب لمن يشغل الوظيفة فعلا . ولكن هذا تأويل بعيد .

المرتبون تختلف : فمنها كرامة اولى مثل العزّ النفسانى والاجلال ، ومنها كرامة ثانية ، كالنفع ؛ ومنها كرامة ثالثة كالوعد الجميل ؛ ومنها كرامة رابعة ، كاظهار الايجاب والسمت [١] بغير القول . وأما أهل الحرب فلهم كرامات نفعيّة ماليّة ، ولهم ترتيبات على المقدار . فينبغى ان يحتفظ بهذه كلها جيداً . - وبيّن ايضاً ان الواجب على الرؤساء ان يقابلوا [٢] اصحاب الكسل والعناد : بدل الكرامات بالغرامات ، ليستقيم امر المدينة . فان الكرامات والغرامات متى لم ترتب الترتيب الطبيعى الذى به يعطى كل ذى حق حقه ، دعا ذلك إلى فساد الناموس .

ثم اشار الى معنى لطيف في باب الترتيب ، وهو ان المساواة تورث الصداقة وكلاهما مؤثران . فلا يظنن ظانّ بان المساواة هى ان يجعل العبيد والاخسّاء في الرتبة والكرامات كالاحرار والافاضل . بل المساواة هى ان ينزّل كلّ منهما المنزلة التى يستحقها . وإن هذه المساواة هى التى تورث المحبة والصداقة . ثم ذكر معنى آخر نافعاً ، وهو ان جماعة ممن كانوا في القدر والرتبة سواء ، ربما عرض امر يحتاج فيه [٣] إلى تفويض أمرٍ ما الى احدهم دون صاحبه ، فتقع هناك مشاجرة وتغيّر قلب : ففى مثل هذا الموضع ينتفع بالاشياءِ البختية والاتفاقية وما اشبهها . فعلى صاحب الناموس ان يعنى بهذا الموضع عناية تامة .

ثم بيّن امر الجود والبخل في باب النفقات : إذ إعطاء [٤] أرزاق الناس مع اختلافهم وبحسب نفقاتهم وسماحتهم بها هو من أصعب أسباب السياسة . وذلك أن الذى يأخذ أرزاقه ، ولا ينفقها ليجدى نفعها على ما

(١) ل : السمة - وقد قرأها ج : الهيبة !

(٢) ج : يقاتلوا .

(٣) ل ، ج : اليه .

(٤) ل : اذا اعطى - والتصحيح فى ج .

تحت يده ، بل يجمعها لنفسه ـ فإن ضرره عظيم . وعلى الرؤساء أن يتفقدوا أمر أمثال هؤلاء ويتلطفوا في منعه وحرمانه . وكذلك أمر المسرفين وقد شرح هذا المعنى شرحاً كافياً . وبيّن أيضاً أمر الفسّاق من المزيدين في نفقاتهم وأرزاقهم ، إذ نفقاتهم وأرزاقهم تنفق فيما يولّد في المدينة شروراً عظيمة الضرر ، وفيما يضيع فلا ينتفع به .

ثم ذكر أمر الحفظة والحرّاس . وهؤلاءهم نوعان : أحدهما حفظة المدينة كالجنود وطوّاف الليل والمحاربين ، والآخر حرّاس النواميس والسياسات كالحكّام والواعظين والمدبّرين وأهل الرأى . ومثّل على ذلك بالسفينة في البحر . وذكر أيضاً منفعة أمر البرد [١] وما في ذلك من التيقظ ونفى التكاسل عمّا جعل إلى (المحافظة)[٢] وتجريد الحراسة . وذلك شرعٌ سواء ، فان في توظيف الوظائف نفعاً بليغاً تامّاً جداً . ـ ثم ذكر أمر العيون والجواسيس الذين يردون على أهل المدينة من عند أعدائهم ، فيسائلونهم . وامر بتعهد امرهم والتحرز منهم . ثم عدل الى ذكر جواهر الرجال ، وامر في ذلك امراً نافعاً ، وهو ان ينتخب للامور المهمّة القريبة من أصحاب النواميس ومن الرؤساء أيضا رجال لهم في الحرية (قدم راسخة) ليكونوا من الشرور ابعد بطباعهم الجيدة .

ثم اشبع القول في الترتيبات الطبيعية . ومعنى الطبيعية هو ان يكونوا بمقدار الكفاية : إن مائة فمائة ، وإن عشرة فعشرة ، وإن واحداً فواحد ـ على حسب المكان والامر والحال .

ثم شرع في امر الخدم . وبيّن ان من الاسباب المهمة لاجل المدن

(١) جمع : بريد : أى الرسل التى تنقل الاخبار والرسائل .

(٢) نقص فى ل تركه ج على حاله ، ونرى اضافته .

(٣) ٥ ج : رجالا لهم فى الحرية (قدم ؟) ليكون من الشرور ـ وفى هذا لحن وتحريف .

امر الخدم . وهم صنفان : صنف منهم العبيد والاماء ، وصنف آخر هم الحيوانات التى يحتاج اليها في المدينة للسلم والحرب . فواجب على صاحب الناموس وعلى الرؤساء من بعده ان يكون امرهم وتدبيرهم منهم على بال في وضع السّنن لهم وفيهم .

ثم وصف امر الماء : إذ ليس لاهل المدينة سبيل الى المقام دون ان يكون تدبير مياههم على غاية الصواب . وعلى صاحب الناموس والرؤساء ان يعنوا بأمر المياه ومجاريها عناية تامّة ليقسّطوها تقسيطا لا يكثر على موضع ويعدم من موضع آخر ، ويعطى بعض الناس ويحرم آخرون (١) . ثم ذكر امر النوافل في باب التعاون (٢) كالسقايات والاسباب السبيلية للمحاويج ، فان ذلك من اعظم اسباب المدن وعمارتها وبقاء ذكرها . وعلى صاحب السّنن وحكامها ان يتعهدوا هذه الاسباب غاية التعهد .

ثم عدل الى معنى آخر من اهم اسباب (٣) المدينة ، وهى الفروض التى ينبغى ان يؤخذ بها الناس ، مثل الزكوات والخراجات والجزية . وذلك على ضربين : احدهما ما يؤخذ للتعاون (٤) ، والآخر ما يؤخذ للتربية (٥)

---

(١) ل ، ج : آخرين ـ وهو لحن .

(٢) ج : المعادن ـ وهو تحريف شديد . والسقايات : المساقى ، القنوات التى تستخدم للرى والشرب . الاسباب السبيلية : الامور التى يحتاج اليها أبناء السبيل والسالكون فى الطرقات . المحاويج : المحتاجون ، الفقراء . والمقصود : المرافق العامة .

(٣) أسباب المدينة : الوسائل الكفيلة بحفظها وازدهارها . الفروض : الضرائب .

(٤) ج : للمعادن . وترجمها tributa pro aquarum rivis !
ولسنا ندرى من أين أتى بهذا المعنى لكلمة : المعادن . وانما ترجم كما فى أصل « النواميس » لافلاطون (٧٦١ ب) لا كما فى تلخيص الفارابى هذا .

(٥) قرأها ج : للمذلة ! وعلق فى الهامش : incertissimum (= مشكوك فيها جداً) . والصواب ما أثبتنا ويدل عليه قوله : « لاجل الصبيان » كما أن هذا الموضع يناظر فى النوامس ص ٧٦٥ د وفيه الكلام عن التربية .

لاجل الصبيان كيلا يميلوا إلى ما عليه اهلُ النواميس والسّير المخالفة لسير أهل المدينة ونواميسهم .

ثم ذكر امر الجرائم والعقوبات ، وأن الجرائم صنفان : صنف منها التقاعد عن الطاعة ، والصنف الآخر إحداث ما لا يوافق السّنة . وإن كان من مرؤوس فعلى الرئيس ان يعاقبه بالعقوبة التى وضعها صاحبُ الناموس الأكبر على تلك الجريمة . وإن كان ذلك من رئيس فعلى الرؤساء الآخرين ان يستجمعوا على تأديبه وتأنيبه بما يوجبه الحال ، فانه متى اهمل ذلك دعا الى خراب المدينة وفسادها .

ثم [١] شرع في ذكر أرزاق المدنيين . و أشبع القول في ذلك بعد ما كان جرى ، مما أشبه هذا ، شأواً صالحا . غير أن ذلك الأول كان على سبيل العموم ، وهذا الاخير على سبيل الخصوص .

ثم ذكر ما ينبغي ان يعنى به من امر رؤساءِ الموسيقاريين ، اذ ذلك واجبٌ أيضاً في كل زمانٍ ، غير أن في تلك الأزمنة كانت العناية بها أكثر فذكر أن ذلك صنفان : صنف منه ما يحثّ على الجهاد وأعمال الحرب ؛ وصنف آخر ما يحث ويتأدّى إلى أعمال السلم والأفراح . وواجب على صاحب النواميس وعلى الرؤساء ترتيب هؤلاء على ما توجبه النواميس .

المقالة السابعة

أخذ في هذه المقالة يبيّن أمر التذاكير التى لابد لأصحاب النواميس أن يثبتوها ليكون المرجع إليها في زمانهم وبعد انقضاء أيام حياتهم . وذكر أن ذلك أمر ضروريّ ، بكلام مشبع . ثم قسمها وقال إن منها ما يؤتى به دفعة في أول ما أظهروا أمرهم ، ومنها ما يؤتى به شيئاً بعد شيء ؛ ومنها ما يؤتى به [٢٣] جملة في آخر ما فرغوا من تشريع شرائعهم وترتيب أحكامهم واستثبات أمر سننهم . ثم ذكر أن الذى يؤتى به في أول الأمر

(١) ل : صادا (!) . والتصحيح فى ج .

دفعة كالمزيّف لما قد يحتاج إليه من التغيير والتبديل في الشىء بعد الشىء على ما قد جرى ذكر مثله في موضعٍ (موضع) من هذا الكتاب . فربما صار ذلك وصمة عند الصبيان وغير المحتنكين على السّنن . وأما ما يؤتى به قليلاً قليلاً فحسن جميل ؛ والذى يؤتى به ـ أخيراً ـ جملةً فاستنباطه [١] بليغ .

وذكر أن أقاويلهم ينبغي أن تكون بحيث لا يبخس حقّ أحد ولا حقوق [٢] متأمليها ومستنبطى معانيها . ثم أتى على ذلك بأمثلة من كلام الشعراء (ممن) حكوا [٣] أقاويل بعض أصحاب النواميس القديمة وتعجّبوا من احتواء تلك الألفاظ القليلة على المعانى الجمّة . ثم شرع في أن يبيّن أن هذه الاقاويل ربما كانت مستبدعة يحتاج أهل المدينة إلى تعلّمها والتكلّف بحفظها . وربما كانت (غير) مستبدعة [٤] من جملة ما يعرفه أهل المدينة . وأتى على ذلك بأمثلة من كتب قديمة معروفة [٥] عندهم .

ثم عدل إلى ذكر أصناف ما ينبغى أن يكون مثبتاً [٦] فيها ، بأحسن ما يكون من التفصيل والتخليص . ثم المواعظ التى إذا سمعها أهل المدينة لانت قلوبهم لها وخشعوا وحزنوا وأورثت قلوبهم رقةً وخشوعاً . ثم أتى بامثال يعتبر بها أهل المدينة إما عن أناس قد (مضوا) وامحت آثارهم ولم

(١) ج : أخيرا اجمله واحتياطه بليغ (!) ـ وكل هذا تحريف شنيع ؛ وفى ترجمته اللاتينية ترجم بعبارة لا شان لها بهذا النص .

(٢) ج : (ولا حقه) من متأمليها . ل : متأملها .

(٣) ج : حكموا .

(٤) ج أصلها هكذا : وربما كانت مبتذلة ـ ولا حاجة لهذا ، بل يكفى اضافة كلمة (غير)

(٥) ل : عنده ـ والتصحيح فى ج .

(٦) ل : مثبتة ـ والتصحيح فى ج .

يبق منهم إلاّ الاسم ، أو عن [١] بهائم وأحوالها . ثم بيّـن [٢] غرائب تتحير فيها الافهام ، ووصف من فوائد هذه الغرائب أشياء عجيبة : أحدها ما في طباع غير المحتنكين وأكثر الناس من الميل إلى ما عرف من أقاويلهم فلا يدركون كنهها إلّا بعسر ؛ والاخرى ما يظهر فيهم من التعجب من الشيء البديع ؛ والاخرى ما فيه من بقاء الناموس ببقاء الخوض في استخراج معانى تلك الغرائب . ثم أتبع ذلك بذكر كتب كانت مشهورة عند أهل تلك المدن يخوضون في معانيها ، فيشتهر ذلك حتى ذكرته الشعراء في أشعارهم ، مثل أوميروس وغيره .

ثم عمد إلى معنى آخر فبيّنه بكلام مشبع ، وهو أنه يجب على صاحب الناموس أن يوجب على أهل تلك المدينة حفظ تلك الاقاويل ودرسها ويجعل ذلك من أهمّ أحكام ناموسه .

ثم شرع في ذكر معنى آخر من أمر أصحاب النواميس ، وهو أن كل واحد منهم لا ينبغى له أن ينكر شيئاً مما أتى به صاحب الناموس الذى كان قبله . فإذا دعته ضرورة إلى تغيير شيء من أحكام النواميس المتقدمة ، فليبيّـن [٣] تبديل أهل تلك المدن ما قد أتت به أصحابُ نواميسها وتحريفهم ذلك عن سننها ورسمها . ثم بعد ذلك بآخرة يشرع [٤] في الا بدال . إنما (هذا) هو أوفق . وأطنب في القول [٢٤] في هذا الباب .

ثم عمد إلى تبيين أمر أصحاب النواميس الذين يأتون من بعد . وذكر أن صاحبَ الناموس متى صرّح باتيان واحد آخر من بعده شغل خواطر

(١) ل ، ج : من .

(٢) ل ، ج : من .

(٣) كذا يجب أن تقرأ فى ل . لكن ج قرأها : فليس ــ ولهذا اضطر الى اصلاحها الى : فلينكر .

(٤) هكذا يجب أن تقرأ فى ل . وقد قرأها ج : شرع ــ وهو تحريف .

أهل المدينة ، وخصوصاً غير المحتنكين وقلوبهم بالانتظار . ودعاهم ذلك إلى قلّة الرغبة في التمسك بما يأتيهم هو به . ثم إنه بيّن أنه ينبغى له أن يحذر كل الحذر من الدعوى بانه لا يكون بعده ألبتة بوجه من الوجوه صاحب ناموس . فإن ذلك لو شاع منه ثم رأى الناس [١] ظهور غيره بعده على مرّ الزمان ، صار ذلك داعية لهم إلى رفض جميع النواميس : ناموسه وناموس من كان قبله ومن جاء بعده ، وتكذيبها واطراحها . بل يجب عليه أن يجرى معهم بين الانكار والاقرار طريقاً وسطاً ، مثل أن يصرّح بظهور ناصر له ولناموسه عند دروس هذه الاحكام والسنن وعلى طول الزمان وفساد الناس . فان سألوه : هل مثله في الفضل ؟ فلينكر ذلك لانه لا يضرّه . وأتى على ذلك بامثلة من أهل تلك المدن وأصحاب نواميسها .

ثم شرع بعد ذلك في أن يبيّن أن السّنن صنفان : صنف يخصّ واحداً واحداً من أصحاب النواميس بسرعة ، وذلك بحسب حاجتهم في أوقاتهم وأحوال مدنهم ؛ وسنن [٢] لا تتغير ولا تتبدّل ، وهى طبيعية . وأطنب في القول في هذا الباب ، وأتى على ذلك بأمثلة من قبل الاقارب وجحود النعم ، وغير ذلك .

المقالة الثامنة

قد ذكر أمر الاعياد مجملاً في أول الكتاب . ثم شرع الآن في ذكر ترتيبها ، فوصف معنى لطيفاً تظهر فيه فائدة عجيبة في العيد سوى الفائدة التى أومأ إليها فى أول الكتاب ، وهى تعظيم الآلهة وتجديد ذكرهم . فان فى تعظيمهم وتبجيلهم تعظيماً للسنن والنواميس [٣] . فذكر أنه ينبغى أن ينظر إلى الآلهة : كم هى ؟ فيجعل لكل واحد منهم عيد وقرابين يتقرّبون

(١) ل : الناموس ـ والتصحيح اقترحه كراوس فى ج .

(٢) هذا هو الصنف الثانى .

(٣) والنواميس : فى الهامش .

بها . ثم ذكر أن الآلهة صنفان : صنف منهم السماويات التى تعبد ، وصنف آخر الارضيّات التى تبجّل ولا تعبد . فليرتّب لكل صنف منهم ما يليق به من القرابين والاعمال التى يوجبها الناموس . ووصف أنه يجب أن يشتغل أحداثُ المدينة فى هذه الاعياد ــ بعد تقريب القرابين ــ بالرياضات التى ينتفعون بها فى الجهاد [فى الاعياد [1]] ليكون ذلك حاصلا لهم بهشاشة وليطلق لهم أنواع من الغناء يغنّون بها فى هذه الاعياد تتضمّن ذكر المدائح والمثالب ، ليصير ذلك داعية لهم إلى التمسّك بالسنّة بلذّة وهشاشة . فان سماع المدائح والمذام ــ إذا كان على الطريقة المستقيمة وكما يوجبه الناموس ــ انغرس منه فى قلوب الاحداث حرص على اقتناء الفضائل بالجهاد . وازداد حرصه وتضاعف [٢٥] وقوى قلبه واشتدت حميّته [3] . ثم إن تلك الرياضات التى يتصرف فيها الاحداث فى تلك الاعياد لتستخرج منها أعمال للجهاد ، مع شوكة شديدة ، ينتفع بها فى المدينة .

ثم ذكر معنى آخر مما ينبغى لرؤساء المدينة ألاّ يغفلوا أمره ، وهو أن الذابحين لتلك القرابين [4] ، وأهل الصناعات التى يحتاج إليها لزينة الاعياد هم أيضاً من أجزاء المدينة . فواجب على الرؤساء ألا يطلقوا الكثير من أهل المدينة أن يكونوا من أهل تلك الصناعات . ثم ليضع فيهم إباحات خاصّية لئلاّ يفسد بذلك أهل المدينة ، وليظهر من أمر تلك الصناعات من المقابح ما لا يرغب فيها ــ مع ظهور مقابحها تلك ــ إلاّ كلُّ رديء الطبع ؛ وإلاّ صار ذلك داعياً إلى ضعف أمر السّنن .

ثم عاد الى ذكر الرياضات التى تستعمل فى أيّام العيد وعدّدها وشرح

(١) زيادة فى ل نقترح حذفها .

(٢) يقترح ج : انواعاً ــ وهو خطأ ، لان الفعل « يطلق » فى حالة المبنى للمجهول

(٣) ل : اعمالا .

(٤) ج : القرابات .

أمرها وعدّد [١] فوائدها : من أنواع الفروسية وأنواع العمل بالاسلحة والمصارعات ، على ما كانت [٢] مشهورة [٣] فى تلك الايّام والازمنة عند أولئك . ثم ذكر أن هذه اللذات العيدية دخلت فى قلوبهم عند اشتغالهم بها في الأعياد فانهمكوا على الاشتغال بها واللزوم لها في غير الأعياد ، حتى يرتقى بهم الاشتغال بها إلى الاشتغال باللذات الخارجة عن السّنن الناموسية فعلى صاحب الناموس أن يتحفظ [٤] بهذا المعنى جداً ، وخصوصاً أمر الجماع ولذّته فانها من أعظم أسباب الشهوات واللذات . وكما أن نفعها عظيم ، كذلك أيضاً ضررها عظيم . وقد أكثر القول في هذا المعنى خاصّة ، وهذا الباب ، وتوسّع في ذكره وأطنب ، حتى تخطى وارتقى من ذلك إلى ذكر العفّة ، ثم أتبعها [٥] الفضائل الأُخر و مراتب الأحداث فيها . وذكر أيضاً كيف تذبُّ الفضائلُ [٦] الفضائلَ إلى النفس في عروض اللذات الناموسية ، والرذائلَ في عروض اللذات الخارجة عن الناموس ، ولو يسيراً . إذ هذا المعنى من أهم الامور التى ينبغى لصاحب الناموس أن يعنى بها عناية تامّة.

ثم ذكر (من) [٧] صعوبة هذا الباب : صعوبة حفظه وضبطه . إذ الشيء الذى ليس يتميّز عن ضده : الامرُ في حفظه وضبطه صعبٌ جداً . وذلك أن الاحداث وأصحاب الضمائر الرديئة يتمسكون بالظواهر الجميلة

(١) ل : فرائدها ـ والمعنى يصح أيضاً .

(٢) على ما كانت : بحسب ما كانت .

(٣) ل ، ج : من .

(٤) ج : يحفظ ـ وهو تحريف يفسد المعنى . بهذا : فى هذا . أى أن يحتاط فى هذا الامر جداً .

(٥) ل ، ج : أتبعه .

(٦) مكررة فى المخطوط بمعنى : تسوق الفضائلُ الفضائلَ الى النفس ، أى يسبب وجود بعضها وجود البعض الاخر . ولم يفهمها ج فصححها الى : تدب الفضائل الى النفس .

(٧) زيادة يقتضيها السياق ؛ وترك ج النص كما هو .

التى تتأدّى بهم إلى ما يريدونه ، فيعسر على الرؤساء منعهم عمّا تمسكوا (به)[١] . ثم لا يلبثون إلاّ يسيراً حتى يصلوا إلى بغياتهم الرديئة ، فيؤدى ذلك إلى فساد المدينة في آخر الامر . فعلى صاحب الناموس أن يُعنى بجميع هذه الامور كلها ، وبامور الفعلة أيضاً والصنّاع وأصحاب الزرع وسكّان الاطراف ؛ وليضع لهم من السّنن ما يليق بتقويمهم . ثم ليصرف أكثرَ همّته إلى أمر الهياكل [٢٦] والمواضع المبجّلة من الارض لئلاّ تغيّر فإن فى تغييرها فساد القلوب ، وفي فساد القلوب انتشار أمر المدينة .

وعلى صاحب الناموس أن يعلّم أصحاب السياسات والحكّام كيف يدبّر كل واحدٍ من الناس ليسلكوا في ذلك طريقة ، ولينهجوا في ذلك النهج الصواب ، لئلاّ يحدث من سوء تدبيرهم نفار . وقد ذكر هذا المعنى وأتى على ذلك بامثلة من الاحرار والعبيد ، ومن نحل الكوارات[٢] ومعاملات الناس معها ـ وإنما عنى بهذا الاشرار والبطّالين . ثم ذكر أن السائس والمدبّر الواحد لا يعرف رسوم هذه الاقاليم كلها و قوانينها وعاداتها ، حتى إن الواحد منهم ربّما كان حاذقاً بسياسة طائفة من الناس و أهل بلد بعينه فإن كلّف سياسة أقوامٍ اُخر أقل منهم عدداً مثلا لا يمكنه ذلك لما يغيب عنه ولا يعرفه من رسومهم وقوانينهم وعاداتهم . وقد أتى على هذا (و) أكثر بأمثلة من سوّاس البحر ورؤساء البرّ ؛ وأشبع القول في ذلك .

ثم شرع في أن يبيّن المعنى فى معنىواحد وهو أمرالسرقة وأمر المقتنيات ، فذكر أن المقتنيات التى لاخطرلها والتى لا يمكن ادّخارها فالاولى ألا يعاقب آخذوها على الأخذ منها بغير إذن ، فإن ترك ذلك مروءةٌ وذكرٌ جميلٌ لأهل المدينة . وأمّا التى يمكن ادّخارها والانتفاع بهاً في الآجل إن احتُفظ

---

(١) اضافها ج .

(٢) الكوارة (بضم الكاف وفتح الواو المخففة أوالمشددة) : خلية النحل ؛ والجمع كوائر وكوارات .

بها ، فليس ذلك بقبيح . ومن ذلك يبين أن من أخذ من مال غيره أمثال هذه الأشياء ، فلا يعاقب عقوبة السرّاق الذين يأخذون الأشياء التى لها قيمة . وقد أتى على ذلك المعنى بمثالات من الفواكه وغير ذلك ممّا أشبهها .

ثم عدل إلى ذكر الصناعات والمهن ، وبيّن أن من الواجب أن يستعمل بكل واحدة منها من يليق بتلك [1] الصناعة من أهل المدينة . وكل من عدل عن صناعة إلى صناعة لهواً ولعباً وبطراً من غير ضرورة داعية ، أو عجز عن الأولى ، أو عذر ظاهر أو حجة ظاهرة ـ فالواجب على مدبّر المدينة أن يمنعه عن ذلك . وإن احتاج إلى معاقبة في ذلك ، عاقبه ؛ فان في الانتقال من صناعة إلى أخرى من غير عذر سبباً قوياً للتخاليط وفساد الترتيبات . وقد أكثر القول في هذا المعنى أيضاً ، وفي غراماتها .

ثم إنه وصف الاغذية التى لابد لاهل المدينة منها ؛ وذكر أنّ من الواجب على سوّاس المدن ضبط أمرها ، وعلى واضعى السّنن ألا يغفلوا أمرها ، بل يأمروا فيها باحكام يستقيم بها أمرها : من ذلك أمر غذاء أهل المدينة أنفسهم ، ثم غذاء عبيدهم ، ثم غذاء حيواناتهم ، ثم ما يفضل مما يتكرّمون به بعضهم على بعض . ثم وصف أمر الاماكن التى تعبد فيها الالهة وأمر المجامع التى يجتمع فيها أهل المدينة لضرب من ضروب مصالحهم ، كالاسواق ، فإن على صاحب الناموس وعلى رؤساء المدينة أن يصرفوا عنايتهم إلى أمرها .

ثم بيّن أن النظر في أمر البيوع والاشربة [2] واجب أيضاً ، وكذلك أمر الالات التى يحتاج إليها للابدان والاماكن والمساجد والحروب وغير ذلك ثم أمر العقود والخطوط والامانات والديون والصكاك [3] ، فإن هذه كلها

(١) ل : به تلك ـ والتصحيح فى ج .

(٢) جمع : شراء . وفى ل : الاشربة (بالباء) .

(٣) جمع : صك .

مما قد يجب على صاحب الناموس أن يعنى بها. وقد ذكر هذه الاشياء كلها في آخر هذه المقالة. (و) يتضح وجهُ ما أراده منه لمن تأمّله وعرف مقصوده الذى ذكرناه.

[٢٧] المقالة التاسعة

إلى هذا الموضع تكلم في أصول النواميس، وما يجب على صاحب الناموس أن يعنى به وألاّ يهمل أمره بجهةٍ من الجهات: وهى القوانين، والاصول.

ثم شرع الان في هذه المقالة يبيّن أشياء هى زين الناموس ومحاسنه وتوابع تلك الاصول. وبيّن أن أهل هذه المدينة الاخيار منهم لابد لهم من أن يروضوا أنفسهم بالتمسك بهذه النوافل والتوابع، فإن الحرّ أبداً متطوع والعبد مأمور. فواجبٌ على الافاضل من أهل الناموس أن يعنوا عناية تامّة بما هو زين السّنن فيثبتوا أمرها كى يتمسك الافاضل بها من أهل المدينة تطوّعاً ليكونوا خيرةً سعداء. ومثّل على ذلك مثالات من زيارات بيوت القدس وعمارتها وعشرة أولى الفضل.

ثم ذكر ما ينبغى أن يعامل به أهلُ الشرّ الذين لا يبجّلون بيوت العبادات من العقوبة على جرائمهم تلك، والذين لا يبجّلون الاباء والرؤساء وذكر أن تعهّد أمثال هذه الاشياء إلى الحكّام، ليعاقبوا أصحاب الجرائم بما يستحقونه من ضرب أو قتل أو غرامة أو مثلة [١]. ثم بيّن أن الذين لحقهم شىءٌ من هذه العقوبات (إن) كان لهم بنون وقرابات فانتفوا [٢] عنهم واتقوا صحبتهم – فذلك محمود جداً – وينبغى أن يكرموا في المدينة فإن ذلك منهم جودة طبع. وذكر أنه من عاند ذلك الضرب والعقوبات، ولم يرتضها، فضرره على السّنن كثير؛ وهو أضرُّ عليها من عدوّ محارب.

(١) المثلة (بفتح الميم واللام، وضم الثاء) : العقوبة والتنكيل. والجمع : مثلات.

(٢) ل : عنه . . . صحبته.

ثم وصف شيئاً من أمر المواريث ، و أنه إذا نشأ في المدينة من يصلح لبعض الامور التى كان يقوم بها القديمو الاسنان أكثر ، فليسلّم إليه ذلك الامر ، وإن مات الاول أقيم الاخير مكانه . ثم شرع في أن يلخص أمر العقوبات والابدال . ومثّل على ذلك بمثال من السرقة وغيره ، وأن السارق [و] إن ردّ ما أخذه بالضعف وتاب ، تحول عنه العقوبة من الحبس والضرب - في أمثال اُخر أوردها .

ثم بيّن أن الناس متى كانوا أخياراً أفاضل فلا حاجة بهم إلى السّنن والنواميس ألبتة ، ويكونون سُعَداءَ جداً . وإنما الحاجة إلى النواميس والسّنن لمن كانت أخلاقه غير سديدة ولا مستقيمة [٢٨] . وذكر أيضاً أن التذاكير التى يجدها أهلُ المدينة في (١) السّنن القديمة تنفعهم في وقت الحاجة إلى أصحاب النواميس وفي تهذيب الاخلاق . وكذلك ما يوجد منها في أقاويل الشعراء وفي السّنن العامّة والامثال السائرة .

ثم ذكر أيضاً الشرور التى تُعمل بإرادة وروية ، والتى تعمل بالطباع من غير رويّة ؛ وذكر أن جميعها غير موافق للسّنن ، بل مضرّة بها مفسدة لامور المدينة . وذكر أن في صنفيها العقوبات ؛ وأشبع القول في الاضرارات التى تكون لأهل المدينة بعضهم من بعض : هل هى ارادية ، أو غير إرادية بل ضرورية ؟ وذكر أحكامها التى كانت مشهورةً عندهم . وبيّن ذلك المعنى أيضاً في العدل والجود وسائر ما يكون شيء منه بالإرادة وشيء بغير الإرادة .

ثم أخذ يبيّن معنى آخر معرفتُه نافعة جداً ، وهو أن العدل جميل فهل أفعاله وتوابعه كلها جميلة ، أو لا ؟ وذلك أن من العدل القصاص والعقوبات على الجرائم . فاذا نظر إلى تلك الأفعال نفسها - وهى القتل والضرب والغرامة وما أشبهها - فلعلها في أنفسها لا تكونَ جميلة . وأتى

(١) ل : من .

على ذلك بمثالٍ من الذى ينهب بيتاً من بيوت العبادات فيؤتى به فيضرب أو يقتل .

وأطنب في القول في الأشياء الارادية ـ سواء كان ذلك جميلا أو قبيحاً وغرضه في أكثر ذلك من (١) قوله أن يبين أن الذى يولد على السّنن ويتربّى عليها ولا يعرف غيرها ولا يعمل غير ما توجبه السنن : هل هو فاضل ممدوح ، أو لا ؟ ـ فان في ذلك اختلافاً عظيماً لم يزل بين الناس. وهل تجب العقوبة على من أتى شيئاً من الجرائم بطبعه من غير رويّة ، سواء كان ذلك مما تجب عليه العقوبة العاجلة أو الآجلة ؟ ولعمرى إن هذا المعنى شديد النفع إذا لخصّ حقّ التلخيص . ـ وقد أتى في عروض أقاويله بكلام منقطعٍ في مواضع غير واحد ، يدلّ بجميع ذلك أن من له القدرة على الرويّة واجتناب ما يأتيه من القبائح وأهمل نفسه حتى أتى بأشياء مذمومة بطبعه ـ فانه تلحقه عقوبة على جميع ما يأتيه عاجلا وآجلا . ثم بيّن العقوبات ، وقسّمها على أنواع الجرائم ، بحسب ما كانت مشهورة عندهم (٢) في تلك الأزمنة .

*

قال أبو نصر الفارابى :

إلى هذا الموضع من هذا الكتاب وصل إلينا ، وظفرنا به ، فتأمّلناه وتصفحّناه واستخرجنا من معانيه مالاح لنا ، وعلمنا أن الحكيم قصد إلى بيانه . ولعلّه قد أودع أقاويله ـ التى استخرجنا منها هذه المعانى ـ من اللطائف والدقائق والمعانى النافعة ـ ما هو أضعاف ما قصدناه . إلاّ أن ما أتينا به (هو) مما قصد بيانه . واحتسبنا المثوبة والذكر الجميل فيما أتينا به .

قال :

(١) ل : ان يبين من قوله ـ ويصح أيضاً ؛ ولكن التصحيح ـ وقد ورد فى ج ـ أولى .

(٢) ل : عنده ـ والتصحيح فى ج .

وقد بقى من مقالات هذا الكتاب مقالاتٌ لم تحضرنا نسخها .

قال :

وقد اختلف في عدد (*) مقالات هذا الكتاب : فزعم بعضهم أنها عشر [١] ، وبعضهم زعم أنها أربع [٢] عشرة . ولم يقع إلينا منها سوى المقالات التى تكلمنا فيها .

وهذا آخر كتاب « النواميس » للعظيم الأكبر الالهى أفلاطون ، عليه أفضل السلام ، تلخيص الشيخ المعلّم الثانى أبى نصر محمد بن محمد بن طرخان ــ قدس الله روحه العزيز .

][تم في اثنين وتسعين وستمائة][

(*) النص اليونانى الذى بين أيدينا يتألف من اثنتى عشرة مقالة ، ولم يذكر أحد من أصحاب المصادر العربية عدد مقالات كتاب « النواميس » ، بل اكتفى ابن النديم بقوله « كتاب النواميس : نقله حنين ونقله يحيى بن عدى . . . من خط يحيى بن عدى : كتاب فلاطن الىاقرطن فىالنواميس » (ص ٢۴٦ س ٥ ـ ٦ ؛ س ١٦ ـ س ١٧ ؛ نشرة فلوجل) وعنه نقل القفطى فقال : « كتاب النواميس نقله حنين ويحيى بن عدى » (ص ١٧ س ٢٠ـ ٢١ نشرة لبرت) .

لكن من المعلوم عند الباحثين الاوربيين أن الذى قسم كتاب « النواميس » الى اثنتى عشرة مقالة هو فيلبوس الذى من أوپس Opus تلميذ افلاطون ، كما ذكر ذلك سويداس فقال : ος τους Πλατωνος νομος διειλεν εις βιβλια ιβ, το γαρ ιγ αυτος Προσθειναι λεγεται

(١) ل : عشرة .

(٢) ل : اربع عشر .

جوامع [1] كتاب « طيماوس »

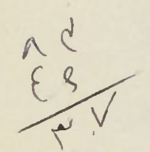
فى العلم الطبيعى
لجالينوس
اخراج حنين بن اسحق

المخطوطات :

ص : اياصوفيا رقم ٢٤١٠ ورقة ١ ب ـ ١٩ أ

ع : أسعد باستانبول برقم ١٩٣٣ ورقة ١٤٩ ـ ١٦١ ب

ك : نشرة پاول كراوس ، لندن سنة ١٩٥١



(١) العنوان فى اسعد : « كتاب افلاطن المسمى طيماوس ، اخراج حنين بن اسحق » وفى ايا صوفيا : « كتاب افلاطن المسمى بطيماوس فى الحكميات » .

[ا ب (*)] بسم الله الرحمن الرحيم

قال جالينوس : إن أفلاطون جعل غرضه في كتابه المسمّى « طيماوس » — القول في كون العالم وما فيه من الحيوان . ولا فرق عنده بين قوله « العالم » وقوله « السماء » . ويعنى « بالسماء » الجسم المستدير الذى يتحرك على استدارة .

وفي أول هذا الكتاب حكاية كلام جرى بين سقراط وقريطياس في السياسة وفي القدماء من أهل أثينية ، وفي القوم الذين في جزيرة اطلنطيس وهم الذين يضمّن قريطياس القول فيهم ، بعد فراغ طيماوس من كلامه .

ثم إن أفلاطن بعد ذلك انتقل إلى أن جعل المتكلّم طيماوس ، لا على جهة المسألة والجواب كما جرت العادة بذلك فيما [1] في كتب فلاطن من كلام سقراط ؛ لكن جعل الكلام كلّه لطيماوس وحده . وليس اختصارنا للمعانى التى قالها طيماوس في هذا الكتاب مثل الذى فعلناه في سائر كتبه التى اختصرنا معانيها . وذلك أن كلامه في تلك الكتب واسع طويل ؛ فأمّا في هذا الكتاب ففى غاية الايجاز وبعيدٌ من ضيق كلام أرسطاطاليس وإغماضه ومن طول كلام فلاطن في سائر كتبه . وإن توهمت في القول بعض الضيق والاغماض ، فاعلم أن ذلك قليلٌ جداً ، وأنّك إن جعلت ذهنك فيه تبيّن

(*) الترقيم الذى نورده هنا هو ترقيم مخطوط أيا صوفيا .

(١) فيما : ناقصة فى ص .

لك أن سبب ذلك ليس هو إغماض الكلام في نفسه بعينه [٢ أ] ، كالذى يعرض للقارى من قلّة الفهم لما كان من الكلام نفسه [١] جنس ما مبهم غامض . والكلام الغامض في نفسه هو الكلام الذى لا يقدر على فهمه إلّا من قد ارتاض فى ذلك العلم . ويثبت لك أن هذا على ما وصفتُ [فى] [٢] ابتداءُ الكلام الذى تكلم به طيماوس ، فانه قال : « ما الشىء الموجود أبداً وليس له [٣] كون ؟ وما الشىء الكائن دائماً وليس هو موجود فى وقت من الاوقات ؟ فان (*) هذا الكلام — عند من ارتاض فى سائر كتب فلاطن — كلام بيّن واضح : إنه يفرّق بين الجوهر الذى يفهم بالعقل وليس بجسم وبين الجوهر الحسى [٥] الذى من عادة فلاطن أن يسميه كوناً ، لا جوهراً وقد يوجد سقراط فى كتاب « السياسة » مراراً كثيرة يسمى الأشياء المحسوسات ولم يؤهلها لهذا الاسم . فبالواجب سمّى فى هذا الموضع [٦] كل ما كان محسوساً : الشىء الكائن دائماً ، وسمّى كلَّ ما فهم بالعقل فقط : الموجود أبداً . فاذا كان كلام فلاطن فى هذا الكتاب على هذا المثال فليس يمكن اختصاره على النحو الذى اختصرتُ سائر كتبه : لأنىّ متى

(١) ص ، ع : نفس .

(٢) نرى حذفها . وقد أصلحها ك الى « من » — ولكن المعنى لا يستقيم على هذا الاصلاح .

(٣) ص ، ع : ليكون . والتصحيح فى ك . وما فى ص ، ع صحيح أيضاً .

(٤) ص ، ع : الجسمى — والتصحيح فى ك .

(٥) ص ، ع : الوضع .

(٦) فى الاصل اليونانى كما ترجمه ريفو الى الفرنسة Quel est l'être éternel et qui ne nait point et quel est celui qui naît toujours et n' existe jamais? (2 7 d)

ويقصد بقوله : ليس هو موجود — أى ليس هو موجوداً وجوداً حقيقياً

ومثل هذا التمييز ذكره أفلاطون أيضاً فى « السياسة » م ٦ ص ٥٠٧ ب ثم ٥٠٩ د . وقارن « السياسى » ٢٦٩ د .

فعلتُ ذلك ، كنتُ قد اختصرتُ كلاماً مختصراً . ولكنّى أجمل فى كتابى هذا معانى ما قاله فى كتاب « طيماوس » ، بعد أن أُضيف إلى ما تقدم من القول ما يتبعه — فأقول :

إن طيماوس لما كان قد وضع أن لجميع الأشياء جنسين أوّليين : أحدهما موجود [٢ ب] ، والاخر كائن دائماً ، أتبع هذا القول بأن قال : « إن كل كائن فانما يكون من علة ما اضطراراً » — من من غير أن يأتى عليه بالبرهان ، إذ كان أحد الامور البيّنة للعقل . وذلك أنه إن كان شىء من الاشياء دائماً على حالة واحدة وهو غير كائن ولا فاسد ، فليست له علّة مكوِّنة . وكل الاشياء التى قد كانت فقد كانت لها علة فاعلة . وكل الاشياءِ التى هى فى الكون فلها فى الوقت الحاضر علة فاعلة . فامّا ان العالم شىء (واقع) فى الكون — فامرٌ قد حكم به طيماوس حكماً مطلقاً ، لان سقراط قد بيّنه فى غير موضع من (١) رياضياته . وأمّا كونه هل لم يزل ، أو كان له ابتداءٌ — فانه يفصّل ذلك فيما بعد ويقول إنّ لكونه ابتداء ، ويقول إن الامر فى وجود خالق [الخلق] (٢) العالم على الحقيقة قد

(١) يقول كراوس فى مقدمة نشرته (ص ٢٢ س ٢٥ ومايليه) أن المقصود ب « الرياضيات » هو « المحاورات » الافلاطونية ، ويعتمد فى هذا الافتراض على أن فى السريانية ما يمكن أن يؤدى الى هذه الترجمة العربية الغريبة ! ونرى نحن أن الافتراض زائف ، لان حنين بن اسحق كان يحسن اليونانية كما أحسن السريانية والعربية ، وما كان لمثله أن يعجز عن تأدية معنى « المحاورات » بهذه الكلمة أوأشباهها فى العربية وما اكثرها ولكن ليس منها قطعاً كلمة « رياضيات » التى لا يمكن أن تؤدى فى العربية معنى المحاورات أبداً .

ولهذا نرى أن هنا تحريفاً لتعريب الكلمة اليونانية διαλογοι ، وهذاالتعريب كان رسمه مايلى : « ديالغاته » .

(٢) نعتقد أن هذه الكلمة كانت مكتوبة فوق كلمة « العالم » ، ثم أولجها الناسخ فى نسخه ضمن النص .

يعسر [١] على طالبه ؛ وإن وجده على الحقيقة لم يمكنه أن يبدى أمره لجميع الناس .

ثم قصد للنظر في الغرض الذى بنى عليه خلقه فقال : إنه بنى أمره على بقائه دائماً . وبيان ذلك عنده أنه لا يمكن أن يكون على حال أفضل من حاله التى هو عليها ؛ ولم يكن ليكون كذلك لولا أنه قدر فيه البقاء دائماً .

ثم قصد بعد ذلك للنظر في السبب الثالث ، وهو الداعى إلى خلقه ، وهو المسمّى « التمام » والشىء الذى من أجله [٢] ، فاضافه إلى الشيئين اللذين ذكرهما وهما الخالق والمثال [٣] [٣ أ] الذى خلقه عليه فقال : إن السبب في خلق العالم جودُ الله ـ تبارك وتعالى . والجواد لا حسد معه ولا بخل على شىء من الأشياء في وقت من الأوقات . ولذلك عندما أراد أن يرتب الجوهر الجسمانى المتحرك بغير نظام ولا ترتيب في غاية ما يمكن أن يرتّب خلق العالم ، ولأنه ليس يمكن أن يرد شىء من الأشياء التى هى غير منتظمة إلى النظام بلا عقل ـ وجب [٤] من ذلك أن يجعل الخالق في هذا الجوهر عقلاً . والعقل لا يمكن أن يكون لشىء من الاشياء من غير نفس ؛ ولذلك جعل العالم متنفساً وخلقه [٥] دائماً ما يمكن .

ويتبع هذا القول أن يكون العالم واحداً فقط . ويتبع ذلك أيضاً ـ إذ كان قدّر فيه الخالق أن يكون جسماً ـ أن يجعله لا محالة مرئياً محسوساً . والمرئىّ لا يكون بلا نار ؛ والمحسوس لا يكون بلا أرض . فلذلك خلق العالم من نار وأرض . وجعل بينهما جسمين آخرين ، وهما

(١) كذا فى ع ؛ وفى ص : يعز .
(٢) أى العلة الغائية .
(٣) ك : التمثال ـ وهو تحريف .
(٤) جواب الشرط لقوله : عندما أراد . . .
(٥) ص ، ع : دائم .

الماء والهواء ، لان جميع المجسّمات لها متوسطان ، كما أن جميع السطوح البسيطة لها متوسط واحد – فقد بيّن ذلك اوقليدس (١) . ولم يترك من ذلك الجوهر شيئاً وراء العالم ، لانه أراد أن يجعله دائماً ما يمكن ، غير قابل التأثير . وذلك أنه لو كان يحيط بالجسم المحيط بجميع العالم من خارجه أجسام [٣ ب] حارة وباردة وغير ذلك من الاجسام التى قواها قويّة تماسّه على غير ما ينبغى – لكانت تلك الاجسام تحلّه (٢) ، واذن لحدث (٣) فيه من ذلك أمراض وهرم (٤) وانتقض . ولذلك جعل الخالق – تبارك وتعالى – أقاصى السماء جسماً مدوّراً أملس متشابه الأجزاء لا حاجة به إلى أن يكون له رجلٌ أو يد . وذلك أنه جعله متحركاً بذاته ، غير محتاج إلى غيره لانه لا شىء خارجٌ عنه . وكذلك لم يحتج إلى عين ولا اُذن ولا شفتين (*) .

وجعل النفس التى فيه من الجوهر الذى لا ينقسم ، الباقى دائماً بحالٍ واحدةٍ . وأما (٥) الذى ينقسم في الأجسام فجعل فيه من طبيعة الجوهر الباقى دائماً بحالٌ واحدة ، ومن طبيعة الجوهر الاخر . ويعنى بقوله « الشىء الذى لا ينقسم » (المعقولات (٦) ، وبقوله « الشىء الذى ينقسم) في الاجسام » : الحركة الغريزية التى في المادة ، وهى التى يقول فيها بعد قليل إنها أزلية فيها . فان كانت النفسُ ابتداء الحركة على رأيه

---

(١) راجع Elementa VII,17،18 نشرة هيبرج Heiberg

(٢) تحله : اقتراح پينس لتصحيح ما فى المخطوطين وهو : مستحيلة .

(٣) ص ، ع ، ك : فاذن حدث .

(٤) ص ، ع : هدم (بالدال) – والتصحيح فى ك .

(*) ع : ولا تنفس (!) .

(٥) ص ، ع ، ك : ومن الذى – ولهذا ظن كراوس أن ثم نقصاً بعد كلمة « الاجسام » – ولا داعى لهذا الظن بعد اصلاح الموضع كما فعلنا .

(٦) ترك كراوس مكانها خاوياً ، والسياق يقتضيها .

وكانت المادة متحركة من ذاتها ، فمن البيّن أنها متنفسة ، إلاّ أن تلك النفس التى فيها مضطربة متحركة على غير نظام محدود . ولذلك لما أراد الخالق ـ تبارك [١] وتعالى ـ أن يردّها إلى الترتيب والنظام ، جعل فيها النفس التى من طبيعة الشىء الباقى [٤ أ] دائماً بحال واحدة .

ثم إن طيماوس ، من بعد هذا الكلام ، يصف كيف تنقسم نفسُ العالم في جميع أجزائه على نسب كنسب التأليف ، ويدل بذلك على العدد . ثم قال بعد فراغه من ذلك : إن الخالق قسّم بجملة ذينك [٢] القسمين بالطول وألقى كلّ واحد منهما على صاحبه حتى صار شكلهما شكل الشين [٣] في كتب اليونانيين وهو هذا X ، وثناهما [٤] جميعاً حتى صارا دائرتين متصلةً إحداهما بالأخرى . ومن البيّن أنه يدلُّ بهذا القول على دائرة فلك البروج ودائرة الاستواء ، من غير أن تكون حركة دائرة الاستواء سوى حركة الفلك كله . ولما كانت هذه الحركة تحتوى في داخلها دائرة فلك البروج ترك الخالقُ الدائرة الخارجة غير منقسمة ، وقسم الدائرة الداخلة في ستة مواضع ، وجعل منها سبعة أفلاك على نسب كنسب التأليف ، وهى التى قالها لمّا قسّم جوهر النفس . ومن البيّن أنه يريد بقوله « سبعة أفلاك » أفلاك الكواكب المتحيّرة . وقال : إن ثلاثة أفلاك من هذه السبعة متساوية

(١) يجب أن يلاحظ أن عبارات التحميد هذه من عند المترجم حنين بن اسحق ، أو من عند الناسخ .

(٢) ك : ذلك لقسمين (!) .

(٣) يظهر أن حرف الخاء χ اليونانية كان ينطق به شيناً فى ذلك العصر البيزنطى بدليل تعريب بعض الكلمات بهذا النطق ، مثل انطلاشيا εντελεχεια لكن ذلك كان نادراً ، وكان الغالب تعريب هذا الحرف بالخاء ، مثل دياد وخس διαδοχος (« الفهرست» لابن النديم) ، نيقوماخوس Νιχομαχος الخ . وفى ص ، غ : السين (بالسين المهملة) ؛ والتصحيح فى ك .

(٤) ص ، ع : بناهما ـ والتصحيح فى ك .

في سرعة حركتها ، يعنى فلك الشمس وفلك الزُهرة وفلك عطارد . ولم يسمِّ الزهرة بهذا الاسم ، لكن سمّاها كوكب الصبح . وسمّى الدائرة الخارجة : الباقية [٤ ب] على حال واحدة ، وسمّى الداخلة : المختلفة . ثم بين كيف يكون الظنّ واليقين الصحيح : من [١] طبيعة المختلفة ، والعلم والعقل : من [١] طبيعة الباقية بحال واحدة .

ثم تكلم بعد ذلك في طبيعة الزمان فقال إنّه يقدّر بأدوار الكواكب المتحيّرة وجميع الفلك . وذلك أن الليل والنهار جميعاً يكونان من [٢] حركة الفلك ؛ وأما الشهور فتكون من أدوار القمر إذا قطع فلكه ولحق الشمس وأما السنّون فتكون من قطع الشمس فلكها . ثم قال : إن لكل واحد من الكواكب المتحيرة حركة خاصة لم يقف عليها كثير من الناس ، وإن جميع هذه الأدوار قصدها شيء واحد ، وهو استكمال السُّنة التامة .

ثم إن طيماوس بعد هذا يقول : إن أجناس الحيوان أربعة : أحدها السمائى ، والثانى الطيّار ، والثالث السابح الذى يأوى الماء ، والرابع المشاء على وجه الأرض . وإن السمائى [٣] جعل أكبر [٤] ما في صورته [٥] النار ، وجعل في أقوى [٦] الأدوار . وإن كل واحد من هذه يتحرك بذاته . وإن الأرض موضوعة في وسط العالم . وإن في الفلك كواكب أُخر شبيهة بهذه

---

(١) ص ، ع : فى الطبيعة ـ والتصحيح فى ك .

(٢) ع : بين .

(٣) ص ، ع : السماء .

(٤) ص : اكبر ما . ع : اكبرها ـ ك : اكثر .

(٥) ع : صورة .

(٦) يضيف كراوس : (الفهم) فى أقوى . . . ولا حاجة الى هذه الاضافة اذ يقول نص افلاطون : « ثم جعله (أى السمائى) في الدورة العاقلة لاقوى الادوار (أو الدوائر) » (« طيماوس » ص ٤٠ أ) .

تظهر في الفلك [١] إيماء . ومن البيّن أنه يشير بهذا القول إلى الكواكب التى تظهر في بعض الأزمان [٥ أ] ثم تغيب ، كالذى رأيناه نحن مراراً كثيرة ، وذكره [٢] ابرخس في كتبه وغيره من المنجمين .

ثم قال : إن الله تعالى قال للملائكة قولا عامّياً إنهم إذا كانوا مكوّنين فليس هم غير فاسدين ، إلاّ أنهم لا يفسدون في وقت من الأوقات ، بمشيئته وعنايته بهم . ولأنه قد كان ينبغى أن يكون في العالم حيوان يقبل الموت جعلهم سبباً لكون ما يكون منه . وذلك أنه لو كان تولّى خلقهم ، لكانوا بمنزلة الملائكة . ثم قال : وإن الخالق ـ تبارك وتعالى ! ـ أعطى الملائكة ابتداء الخلقة التى لا تموت ، ومن البيّن أنه يعنى بذلك النفس الناطقة . ولهذا السبب لمّا مزج المزاج الاول الذى خلط فيه نفس العالم ، أفرغ فيه البقايا التى بقيت من الأشياء المتقدمة وخلطها جميعاً ، وجعلها ، من جهة من الجهات ، باقية على حالها . ولم يجعلها غير فاسدة على ذلك المثال ، لكن ثوانى وثوالث .

ثم قال : فلما أتمّ خلق العالم ، قسّم الأنفس وجعل عددها كعدد الكواكب ، وصيّر كل واحدة منها في واحد من الكواكب ، وأراها طبيعة العالم ، وسنّ لها السّنن ، وبيّنها لها فقال : إن الكون الاول لجميع الناس واحدٌ لا ينقص (واحد) فيه عن صاحبه .

ثم قال : ولكن ينبغى ـ إذا غرست الانفس في كل واحد بحسب (آل) [٣] الازمان التى تليق بكل واحد ـ أن تنبت أفضل الحيوان عند

(١) ص ، ع : دائماً ـ والتصحيح فى ك ، استناداً الى أصل أفلاطون Φοβους καὶ σημεια ص ٤٠ د س ١ .

(٢) ص ، ع : ذكر .

(٣) ص ، ع : بحسب الازمان . لان المقابل فى الاصل اليونانى [ص ٤١ ه س ٦] هو οργανα χρονων ، وك اكتفى بتصحيحه الى : آل الزمان ـ وما أضفناه أقرب الى الاصل اليونانى لان « أزمان » فى اليونانى جمع ، وليس مفرداً . وآل : جمع آلة .

الخالق تبارك وتعالى . وإنه لما كانت طبيعة الإنسان على ضربين فافضلها [١] [و] هو الذى يدعى بآخرة : الرَّجل .

ثم قال : ولما كان الانسان بعد ارتباط النفس فيه بالبدن يحتاج إلى أشياء تدخل إلى بدنه وأشياء تخرج منه ـ جعل الخالق ـ تبارك وتعالى ! فيه حسّاً غريزياً ، وجعل فيه شهوة مخلوطة باللذة والأذى ، وجعل فيه مع ذلك : الخوف والغضب وما يتبع هذه الأشياء وما يضادّها . فمتى كان الإنسان [٢] مستولياً عليها ، كانت حياته وتدبيره على العدل ، ومتى كانت هذه الاشياء مستولية عليه قاهرة ، كانت حياته وتدبيره على الجور . ومن كانت حياته مرضية في جميع الزمان الذى يستقيم أن يبقى فيه ، رجعت نفسه أيضاً إلى الكواكب التى كان عنها ، وا ُثبت على ذلك بأن يجعل تدبير حياته أفضل التدبير . ومن لم يكن تدبير حياته كذلك وأخطأ في تدبيره ، استحال إلى طبيعة المرأة في الكون الثانى . وإن لم يبق أيضاً على هذه الطبيعة ، عوقب بشىء آخر أيضاً شبيهاً [٣] بحاله في كونه ، واستحال إلى طبيعة بعض الحيوان [٦ أ] البرىّ ، ولم يقف عن هذه الاستحالات أبداً دون أن يعود أوّلاً فيقلع من نفسه بالحركة التى فيه الباقية على حال واحدة دائماً تلك الاشياء التى [٤] اجتذب بها ، وهى التى صارت فيه من النار

(١) ص ، ع : أفضلها ويقترح ك : « على ضربين (وجب أن يكون أحد الضربين) أفضلهما . . . » ـ ولكن هذا الاقتراح غير وجيه ، مع الاعتراف بان ها هنا نقصاً . ولهذا أصلحناه بمجرد اضافة فاء الى أفضلها ، وحذف واو العطف ، وهو ما يتفق مع نص أفلاطون اذ يقول (« طيماوس » ص ٤١ هـ ـ ٤٢ أ) : « ولما كانت طبيعة الانسان على ضربين فان الحالة الافضل كانت حالة الجنس الذى سيسمى فيما بعد (جنس) الذكور » .

(٢) ص : مستولى . ع : المستولى .

(٣) ع : سببها . ويقترح ك اصلاحها الى : تشبها .

(٤) ص ، ع : اخبرت . ويقترح بانث تصحيحها الى : اجتزت على أساس ما فى

والماء والهواء والارض ، إذ كانت متشوّشة عديمة النطق ؛ ويغلبها ويقهرها بالنطق ، فيرجع [١] عند ذلك إلى حاله الاولى التى هى أفضل .

ثم قال : فمتى جاوز في جميع هذه الاشياء الصواب ، وتعدّى [٢] النواميس التى سنّها عليها ، غرس بعض تلك الاشياء في بعض (آل) [٣] الازمان ـ والمنقول منها : الارض ، وبظنّى أنه أخطأ ـ وبعضها في غير ذلك من (آل) الازمان .

ثم قال : و أمر الخالق ـ تبارك وتعالى ـ الملائكة أن يعملوا للانفس أبداناً تقبل الموت ، ويضيفوا إلى تلك الابدان ما بقى من تلك الانفس . وإن أولئك جعلوا أول خلقهم [٤] والاصل فيه أشياء أخذوها من النار والارض والماء والهواء واصطفوها من أجزاء العالم . ثم إنه بعد ذلك وصف الاشياء التى تعرض للنفس بسبب رباطها بالبدن ضرورة ، وما بالها في أول رباطها تكون بلا عقل ؛ ولم صار العقل ثانيها بعد ذلك . ثم يجعل سبب الامر الاول منها كثرة الرطوبة ، وسبب الامر الثانى منها : اليبس .

ثم يقول [٦ ب] : إن الخالق ـ عز وجل ـ أوّل ما خلق الانسان قصد من أعضائه لخلق الرأس منه ، وجعل فيه من الدورين الإلاهيين ، وبالجملة فإنه أدخل الانسان إلاّ قليلا منه في هذا العضو . وذلك أنه يقول

الاصل اليونانى لافلاطون ص ٤٢ حـ س ٦ συνεπισπωμενος (= اجتذب اليه) . لكن لا يستعمل مع الفعل اجتذ » الحرف : « به » . لهذا أصلحناها كماترى و هو أقرب ما يكون الى المعنى الموجود فى نص أفلاطون ، وأقرب ما يكون الى رسم الكلمة . يقصد : تلك الاشياء التى اجتذب بها الانسان .

(١) ص ، ع ، ك : يرجع .

(٢) ص ، ع : ويعيد . ويقترح بانث : « وهيأ » أو « وتدبر » والاقتراح خطأ ؛ وقراءتنا هى التى تتفق مع المعنى المقصود فى أصل كتاب « طيماوس » ص ٤٢ د .

(٣) ك : بعض آل الزمان . راجع ما قلناه من قبل (ص٦٤ تعليق ٣) .

(٤) ع : خلقتهم .

إن جميع الاعضاء إنما خلقت لخدمة الرأس ، فامّا الرجلان فللمشى ، وأما اليدان فللإمساك ، وأما العينان فللبصر ـ ويقول [١] إن ذلك يكون بجوهر [٢] نيّر مضىء يخرج من الحدق ويتصل بالهواءِ المحيط بنا ويخالطه بمشاكلته ويتغير مثل تغيّره ، فنحسّ بالاشياء التى خارج . وقد بيّنت هذا القول في المقالة السابعة من كتابى [٣] « في آراء بقراط وفلاطن » ، وأكثر من ذلك أيضاً . وأحتجّ ببراهين حقيقية في المقالة الثالثة [٤] عشرة من كتابى « في البرهان » . إلاّ أن أفلاطن في كتابه المسمى « طيماوس » تكلّم أيضاً في الصور التى [لا [٥]] تظهر في المرايا . وبيّن المنفعة التى ننالها من البصر والمنفعة التى ننالها من السمع ؛ وقال إن هذين جعلا لكون الفلسفة .

فجميع ما ذكر خلقه إلى هذا الموضع يزعم أن سبب كونه : العقل . وأما سائر الاشياء الاخر التى يذكرها فيما بعد ، فيزعم أن كونها ضرورى . وذلك أن كون العالم ممتزج من الامر الضرورى ، ومن العقل ؛ وان العقل يتسلّط [٧ أ] على الامر الضرورى ، وذلك (باقناعه) [٦] بان يجعل

---

(١) ك : فيقول . . . لجوهر ـ ومن هنا لم يدرك النص ، واراد اصلاحه هكذا : « (وأما البصر) فيقول » ـ وما أثبتناه يغنى عن هذه الاضافة .

(٢) ص ، ع ، ك : الجوهر . و « ذلك » تعود الى « البصر » .

(٣) ص ، ع : لاراء .

(٤) ص ، ع : الثانية عشرة ـ والتصحيح عن ك .

(٥) نكتفى بحذف « الا » ؛ ولاداعى لظن كراوس أنهاهنا نقصاً طويلا أكمله هكذا « لا تظهر (فى الاحلام ، وفى الصور التى تظهر) فى المرايا » . صحيح أن أفلاطون فى هذا الموضع (ص ٤٥ د ، ه) يتحدث عن النوم والاحلام ، ثم عن المرايا (٤٦ أ) ؛ الاأنه ليس ثم دليل على أن جالينوس فى تلخيصه قد ذكر الاحلام ايضاً .

(٦) اضافة يقتضيها السياق والاصل اليونانى حيث يرد : ان العقل تسلط على الضرورة اذ أفلح فى اقناعها بتوجيه معظم الاشياء الكائنة ـ نحو ما هو أحسن » (٤٨ أ) . وفى ك : (أنه يقنعه) .

أكثر الاشياء التى تكون ـ بالحال الاجود والاصلح . ثم قال : فحدث هذا العام عند قنوع [١] الامر الضرورى . وقد يسمّى الامر الضرورى : العلة المضطربة [٢] ، ويدل هذا الاسم عنده على التشويش ، وعلى ما كان على غير نظام ولا دماثة .

ثم إنه عاد إلى وصف ذلك ، وتكلم في استحالة الارض والنار والماء والهواء بعضها الى بعض . وسمّى الشيء الذى يعمّها جميعاً ، الباقى عند استحالتها : الوالدة والمرضعة للمكون ، وقال انها موضوعة منذ أول الامر مستعدة [٣] كيما (تنال) شبهها للاب ، لانّ العالم حدث وتولّد عن المادة والصورة .

ثم انه بعد هذا يقول قولا عامّياً فى وجود جميع الصّور ، وهو بنفس ألفاظه على هذا المثال : « فإن كان العقل والفكر الحقيقى جنسين ، فيجب ضرورةً أن توجد أنواع قائمة بذاتها ، لا نحسّ (بها ، بل) نتوهمها [٤] فقط توهما . وان كان الفصل بين الفكر الحقيقى والعقل كما توهم بعض الناس أنه لا يوجد شيءٌ من جميع الاشياء التى فى البدن نحسُّ به ، فقد يجب أن نضع ـ بثقة ويقين ـ أنه ينبغى أن يقال ان لهذين نوعين ، لان كونهما متباين ، وهما غير متشابهين . وذلك أن أحدهما فينا يكون بالعلم ، والاخر بالاقناع . وكون الاول دائماً بقياس حقيقى . وأما الثانى

(١) ص ، ع : عند نوع . والتصحيح اقترحه ك . أى عند ما أسلمت الضرورة قيادها لاقناع العقل أو الحكمة . ومع ذلك فكلمة « قنوع » ليست سليمة لغوياً .

(٢) ص ، ع : المضطرة . والتصحيح فى ك .

(٣) ص ، ع : معمده كما شبهها . . . ـ و حار كراوس فى اصلاحها فاقترح عدة اقتراحات (راجعها فى ص ١٣ التعليق على سطر ٣) غير وجيهة . ونقترح نحن اصلاحها كما ترى ، أى بمجرد اضافة كلمة « تنال » ـ وبهذا يتفق النص العربى مع المعنى الموجود فى نص افلاطون (ص ٥٠ د) .

(٤) ص ، ع : لا يحس ثبوتهما فقط (!) ـ والتصحيح اقترحه ك .

فبغير قياس . والاول أيضاً بالاقناع غير متحرك ، وأما الثانى فيتغير بالاقناع والذى ينبغى أن يقال في هذا (هو) أن جميع الناس يشتركون فيه ، وأما العقل فاكثره في الملائكة [١] ، وإنما في الناس منه مقدار يسير . فاذا كان هذا هكذا ، فينبغى أن يُسلّم أن النوع الذى في الملائكة واحد ، وأنه غير مكوّن ، لا يبطل ، ولا يقبل التأثير بعضه من بعض ، ولا يفعل في شيء غيره ، وأنه غير مرئىّ ولا محسوس . وإذا كان هذا على ما وصفنا ، فقد يجب أن نبحث عن هذا الذى أدركه العقل . وأما الموافق له في الاسم فشبيه به ثان بعده ، محسوس ، مكوّن ، يوجد دائماً ، يكون في موضع ويفسد فيه ، وإدراكه يكون بالظن والحسّ . وأما الجنس الثالث فلا يقبل الفساد ويفيد جميع الاشياء المكوّنة ثباتاً وتمكّناً ، ويُحِسّ [٢] بغير حسّ ويكذّب ما يصدق به الفكر الكاذب . وهو الذى رأيناه كأنه حلم [٣] ، ونقول فيه يجب أن يكون هذا الشيء الموجود - كلما وُجد - فى موضع قد تمسّك به ، لان ما لم يكن فى الارض ولا فى موضع من السماء فليس هو شيء من الاشياء » هذا آخر لفظ فلاطن [٤] .

فلما بيّن فلاطن بهذا القول أن لكل واحدٍ من الاشياء المكوّنة [٨ أ] نوعاً معقولا ، قسّم بعد ذلك أنواع النار والماء والارض والهواء فقال : إن نوع النار هو الشكل النارى ، ونوع الارض هو الشكل المكعّب ونوع الماء هو الشكل الذى له عشرون قاعدة ، ونوع الهواء هو الشكل

---

(١) كعادة حنين واسحق فى ترجمة كلمة : الالهة χατα ταυτα بكلمة :الملائكة (« طيماوس » ٥٢ أ س١).

(٢) ص ، ع : يمس – والتصحيح فى ك على أساس الاصل اليونانى لافلاطون .

(٣) ع : حكم .

(٤) هذه الفقره كلها ترجمة دقيقة لما ورد فى النص الاصلى « طيماوس » ص ٥١ د – ٥٢ ب .

الذى له ثمانى قواعد . ثم قال : وها هنا صورة أخرى جعلت للعالم بأجمعه[١] وأشار الى الشكل الذى له اثنتا عشرة قاعدة .

ثم بيّن بعد ذلك في ثلاثة من الاسطقسات أن بعضها يتغيّر من بعض وأما الأرضُ فباقية بحالها ثابتة لا تتغير ، وأن كل واحد من هذه التى ذكرت ينبغى أن يتوهم بحالٍ من الصغر لا يمكن أحداً من الناس أن يدركه مفرداً وحده . وذلك أن هذه الأشياء الجليلة التى ترى محسوسة تركيبها[٢] من كثيرة من تلك ومن أشياء أُخر مخالطة لها ليست من جنسها . وذلك أن فرج العظام[٣] تمتلىء من تلك الصغار ، لأنه لا يستقيم أن يبقى بينها موضع خال . وإنّ هذا هو السبب في أن حركاتها واستحالة بعضها إلى بعض باقية دائمة ، وبعضها يفرّق بعضاً ويجمعه .

ثم قال بعد ذلك : وفي كل واحد من هذه الاجناس التى ذكرناها أجناس أُخَر كثيرة ، وما طبيعة كل واحد منها ، وكيف يكون اختلاف الاشياء الجزئية المركبة [من] بعضها [٨ ب] ببعض . فقال إن أجناس النار ثلاثة : وهى اللهيب والضوء والجمرة[٤] . وأما الماء فقال أولا إن له جنسين : أحدهما الرطب ، والآخر الذائب . ثم إنه بعد ذلك أخبر بكون الذهب والحجر المعروف بالماس ، والنحاس والصدى وجعلها من الجنس الذائب . ثم انتقل بعد ذلك الى الجنس الآخر من جنسى الماء وهو الرطب فقال : إنّ ماكان منه سيّالا فقد خالطته أجزاءٌ نارية ، وما كان منه[٥] غير سيّال فقد عدم تلك الاجزاء . وإنّ ما جمد من هذا الجنس فوق الارض

(١) ص ، ع : العالم ما جمعه ـ والتصحيح فى ك .

(٢) الاشياء : ناقصة فى ص . ـ ص : تركبيها ؛ ع : ركبتها . والتصحيح فى ك .

(٣) ص ، ع : الفرج .

(٤) ص ، ع : الحمره (بالحاء المهملة) .

(٥) ص ، ع : منها . . . عدمت .

فهو البرد ، وما جمد عليها فهو الجليد ، وما لم يستحكم جموده مما فوق الارض فهو الثلج ، ومما على الارض فهو الدَّمق [١] .

ثم قال بعد ذلك : إن أكثر أنواع الماء قد خالطتها أشياء أُخر ، وجميع جنسها من عصارات الشجر ، وتدعى الاخلاط . وبسبب اختلاطها لا تجد منها شيئاً يشبه صاحبه . وسائر أجناسه الباقية لا اسم لها ، خلا الاربعة [٢] أنواع منها النارية و (التى ينفذها) [٣] الضوء فإنها مسماة [٤] : (الاول) الخمر ، وهى المسخنة للنفس والبدن . والثانى : أملس مفرِّق للبصر ـ ومن أجل ذلك يبيّن في رؤيته الضوء والنور والدُّهنية ـ وهو النوع الدّهنى مثل الزفت والخروع والزيت وكلّ ما كان من هذا الجنس . وأمّا الثالث ـ وهو السيّال إلى العروق التى في الفم وحلاوته [٩ أ] تظهر هناك ـ فسمّى العسل . وأمّا الرابع ـ وهو الذى يذيب اللحم بإحراقه ، وجنسه زبدىّ منفصل من جميع الاخلاط ـ فسمّى لبناً . هذا الكلام قاله افلاطن عند آخر وصفه للانواع المائية .

ثم وصف بعد ذلك أنواع الارض ، فتكلّم أولا في كون جملة الحجارة ثم في كون الحجارة التى ينفذها الضوء ، والخزف والصخر الاسود ، ثم قال في كون البورق والملح . ثم قال : إن جمود الارض الذى في الغاية لا يحلّه الماءُ والهواءُ لكن النار فقط . وأما جمود (الارض الذى ليس في الغاية فيحله النار والماءُ جميعاً . وأما جمود الماءِ الذى في الغاية فيحلّه النار فقط . وأما جمود الماءِ) الذى [٥] ليس في الغاية فيحلّه النار والهواء جميعاً . وأما الهواءُ

(١) الدمق (بفتح الدال والميم): الثلج المصحوب بريح شديدة .

(٢) ص ، ع ، ك : أربعة .

(٣) ك : و (التى ينفذها) الضوء .

(٤) أى لها أسماء .

(٥) هذه الزيادة أضافها ك على أساس ما فى أصل أفلاطون ص ٦٠ هـ ٨ ـ ٦١ أ س ٤ .

الجامد فى الغاية فلا يحلّه شيء سوى ما لهذا الاسطقس أنّ يفعله . وأما الهواء الذى لم يجمد فى الغاية فيذيبه [١] النار فقط .

ثم قال فى الاشياء المختلطة من الارض والماء : إنّ ما كان منها فيه من الماء أقلّ مما فيه من الارض فهو جنس الزجاج وجميع الحجارة التى تذوب . وما كان فيه من أجزاء الماء أكثر من أجزاء الارض فهو الاجسام التى بمنزلة الشمع والاجسام المتبخرة . وجميع هذه يحلها النار فقط ، لان تجاويف الارض قد انضمّت وتلبّدت فى الغاية من الماءِ (فلا يذيبها الماء) إنما بقى أن يداخلها فقط النار . وذلك ان الماء لا يمكنه إذا ماسّها من خارج ان يداخل ما كانت هذه حاله من [٩ ب] الاجسام ، لكن يسيل حوله على الاستدارة .

ثم إنه بعد هذا الكلام ضمن القول فى الآلام العارضة فى الابدان ، والاسباب الفاعلة لذلك ، فقال : الاولى ان يجعل ما يبتدأ به من ذلك : الحسّ [٢] . ثم قال : ان الذى ينبغى ان نقدّمه قبل ذلك ممّا ينتفع به فى هذا القول بآخرة : وهو ان ما كان من الاجسام يتفرق ويتفصل بعضها من بعض لحدّة حركة النار ولطفها وصغر أجزائها فالآلام العارضة فيها حارة وما كانت حالها [٤] على ضد هذه الحال كان الالم العارض فيها بارداً . وان الاجسام التى تدعى صلبة هى التى ينقبض [٥] لها اللحم منّا ، والاجسام اللينة هى التى لا ينقبض [٦] لها اللحم منا . وكذلك سائر الاشياءِ الباقية فانها تدعى صلبة أولينة بحسب انقباضها وممانعتها . وان الاشياء التى ثباتها

(١) ص ، ع : الماء ـ والتصحيح فى ك عن الاصل اليونانى Πυρ (ص ٦١ أ س ٧) .

(٢) القول : ناقصة فى ع .

(٣) ص : الجنس .

(٤) ص ، ع : حاله .

(٥) ص ، ع : ىمحص .

وتمكّنها على شيء صغير تنقبض (١) وتتضامّ لما كان ثباته وتمكنه على أشياء عظيمة . ولهذا صارت الأرض أشدّ مدافعةً وممانعةً ، وذلك أن تمكّنها وثباتها فقط يكون على المربّعات . وإن الأشياء الثقيلة هى التى تتحرك إلى وسط العالم ، والخفيفة هى التى تتحرك إلى سطح العالم . وإنما قال : « وسط العالم » لا : « أسفله » لأنه يرى أن شكل العالم كرىّ [١٠ أ] ، وكذلك قوله : « سطح العالم » ، لا : « علوه » . وإن الجسم الأملس يكون عند اختلاط الكثافة بالاستواء ؛ وأما الخشن فمتى اختلطت الصلابة بغير الاستواء .

وإن السبب في الأشياء اللذيذة والأشياء المؤذية يصحّ البحث عنه إن نحن تقدمنا فبحثنا عن الآلام المحسوسة وغير المحسوسة . وإن السبب في كون هذه الاشياء طبيعة الجوهر القابل للتأثير متى كانت حركته سهلة أو عسرة . وذلك أن ما كان في طبعه سهل الحركة ، إذا عرض فيه الالم ـ وإن كان يسيراً ـ فإنه يصل بسرعة إلى جميع أجزائه واحداً بعد واحدٍ ، إلى أن يصل إلى العضو الذى يفهم به ذلك ، فيدلّه على تلك القوة الفاعلة وأما ما كان بخلاف ذلك ، فلانه ثابت متمكّن فليس يألم وحده في دور متساو ، ولا (٢) يحرّك شيئاً من الاشياء القريبة منه . فإذا لم يوصل كلُّ واحد من تلك الاجزاء إلى صاحبه الالم ، الاوّل الذى حدث فيه ـ لان جميع بدن الحيوان يكون غير متحرك ـ كان ذلك الالم غير محسوس . وأسهلُ الاعضاء وأسرعها حركة : السمع والبصر ، خاصة لان فيهما من النار والهواءِ قوة عظيمة ؛ وأعسر الاعضاءِ وأبطؤها حركةً الشعر والعظام وسائر الاشياءِ [١٠ ب] الباقية الارضية .

ثم [قال] إن أفلاطن بعد هذا قال في اللذة والاذى هذا القول :

(١) ص ، ع : بمحص وسطامن .

(٢) ص : يتحرك .

أمّا أمر اللذة والاذى فعلى هذا ينبغى أن يتوهم : وهو أن كل أثر خارج عن المجرى الطبيعى بقهر [١] ويبدو جملةً في دفعةٍ فهو مؤلم . والرجوع جملةً في دفعةٍ إلى الحال الطبيعية لذيذ. وأما ما يكون [٢] (بطيئاً) ويبدو قليلا قليلا فغير محسوس . وما كان على ضد ذلك ، فأثره على الضد . وأما الشيء الذى يكون بسهولة فكلّه لا يحسّ ، ولا يكون معه ألم ولا لذة .

ثم قال : أما [جميع] الآلام العامّية [٣] العارضة في جميع البدن والاسباب الفاعلة لها ، فقد بيّناها . وأما الآلام الخاصية العارضة في اللسان من الطعوم فنقول : إن الاجزاء الارضية التى في الاشياءِ التى تذاق إذا واقعت أجزاء اللحم الذى في اللسان ، ذابت وجمعت عروقه . والتى تخشّنه منها خشونة أشدّ تسمى عفصة [٤] ، والتى تخشّنه أقل تسمّى قابضة . وأما الاشياء التى تجلو هذه وتغسل ما حول اللسان ـ إن كان ذلك الفعل أكثر من المقدار (حتى) تبلغ من قوتها أن تذيب شيئاً من أجزاء اللسان ـ فتدعى مرة ، مثل البورق . وإن كان ذلك الفعل أقلّ من فعل هذه سمّيت مالحة . وأما الاشياء التى [١١ أ] تسخن وتقطع وتلذع فتسمى : حريفة وأما الاشياء التى تلطفها العفونة حتى تنفذ في العروق الرقاق ، فتدعى : الحامضة . ثم قال : وأمّا الاشياء التى تضاد جميع ما ذكرناه فتسمى : الحلوة وذلك أنها تملّس ما خشن من أجزاء اللسان وتشدّ وتجمع ما استرخى منها

---

(١) قرأها كراوس فى المخطوطين : يحقر ـ ولهذا اقترح اصلاحها الى : يجفو ـ والاقتراح فاسد ، اذ المقابل فى الاصل اليونانى هو (ص ٦٤ حـ س ٩) βιαιον = بعنف ، بشدة وقهر .

(٢) ص ، ع : يكون يبدو . وأصلحه ك هكذا : وأما ما يبطؤ ويبدو . . .

(٣) ص ، ع : الباقية ، والتصحيح فى ك بحسب اليونانى κοινα (ص ٦٥ ب س ٤). والعامى = العام .

(٤) ص ، ع ، ك : عصفة ـ والصحيح ما أثبتناه . والعفص : الحامض

ولذلك صار هذا النوع من الطعوم لذيذاً .

ثم ان فلاطن ، بعد فراغه من القول في الطعوم ، يتكلم في حاسّة الشمّ . وزعم أن جوهرها فيما بين الهواء والارض [١] ، وأن الدخان والضباب يدخلان في هذا الجنس ، وأن بعضها يقال فيها لذيذة ، و بعضها مؤذية . وأما أنواعها الجزئية فلا اسم لها .

ثم قال : ان العضو الثالث الحاس فينا هو العضو الحاسّ بالاصوات . وحدّ الصوت فقال انه قرع [٢] مكوَّنٌ بالاذن للهواء الذى في الدماغ . ويشبه أن يكون هذا القرع يتأدّى الى النفس . وان الحركة التى تكون من هذا القرع ، البادئة من الرأس وتنتهى نحو عضو الكبد ، هى السمع . وانما قال ذلك لانه يرى أن جميع أجزاء النفس الناطقة اذا كانت فيها معرفة بالمحسوسات التى تماسّها من خارج (... ...) [٣] . وان الصوت الحادّ يسمى الخفيف ، والصوت الثقيل يدعى البطىء ، والصوت الاملس هو المستوى ، والخشن ضدّه ، والصوت العظيم [١١ ب] هو الكثير [٤] ، والصوت الصغير ضده .

ثم قال : العضو الرابع الحاسّ فينا هو البصر ، وإن المحسوسات التى تخصّ هذه الحاسّة هى الألوان . وإن جوهر الألوان هو اللهيب الذى يخرج من كل واحدٍ من الاجسام . وإن لذلك اللهيب أجزاءً معتدلة في حسّها . وإن الاجسام التى ينفذ فيها الضوء ، تبرز منها أجزاءٌ مساوية للاشياء التى تبرز من البصر : فأما الاجسام البيض فيبرز منها ما أجزاؤه أصغر من أجزاء البصر ، وأما السّود فيبرز منها ما أجزاؤه أعظم من أجزاء

(١) يقترح ك اصلاحها الى : الماء .

(٢) ص ، ع : ملون . والتصحيح فى ك .

(٣) ينقص جواب الشرط .

(٤) ص ، ع : الكبير ــ والتصحيح فى ك عن اليونانى Πολλην (ص ٦٧ ح س ١) .

البصر . ثم قال : ولذلك صارت الاجسام البيض تفرّق البصر ، والسّود تجمعه ثم قال : وأما الحركة التى هى أحدّ [(١)] الحركات الكائنة عن جنس آخر من أجناس النار التى تفرّق البصر تفريقاً يحدث من ذلك فيه شعاعاتٌ ـ فتسمّى : اللون ، والجسم البرّاق المضىء . وأما جنس النار الذى بين هذين الجنسين الذى يأتى رطوبة العين فيخالطها من غير ما يضىء [(٢)] فيدعى الاحمر . فهذا ما قاله في الالوان البسيطة . وأمّا المركبة من هذه فقال فيها إنه متى مازج اللونُ الاحمرُ البراقُ اللونَ الابيض ، كان منه اللون الاحمر المشرق . ومتى مازج اللونُ الاحمرُ اللونَ الاسود (والابيض) [(٣)] كان منهما اللون الارجوانى . [١٢ أ] فأما اللون الذى يسمّى « المظلم » فيكون من اختلاط هذه الالوان واحتراقها وممازجتها اللون الاسود وغلبته عليها . وأما اللون الاشقر فيكون من امتزاج الاحمر المشرق والاغبر . وأما اللون الاغبر فيكون بامتزاج اللون الابيض والاسود . وأما اللون الاصفر فيكون من اختلاط اللون الابيض باللون الاحمر المشرق . وإذا خالط اللونُ الابيضُ البراقُ الاسودَ المشبع ـ كان منهما اللون الاسمانجونىّ . واذا امتزج اللون الاسمانجونى والابيض ، كان منهما اللون الازرق . وإذا اختلط اللون الاشقر باللون [(٤)] الاسود حدث عنهما اللون الاخضر .

ثم قال : وجميع ذلك كان قبل حدوث العالم . إلاّ أنها كانت غير معتدلة ، لانظام لها ولا ترتيب . فلما زخرف [(٥)] ذلك ونظم واستوى العالم

---

(١) ص ، ع : احدى . والتصحيح فى ك عن اليونانى οξυτεραν (ص٦٧هس٦).

(٢) ص ، ع : تاخر ـ والتصحيح عن اليونانى στιλβον δε ου (صفحة٦٨ ب س ٣) . وقد صححه كراوس الى : منغير أن يضىء ـ ولكن تصحيحنا هو الاقرب الى رسم الكلمة فى المخطوط .

(٣) الاضافة بحسب اليونانى λευκω τε (٦٨ ح س ١) .

(٤) ص ، ع : اللون . والتصحيح فى ك .

(٥) ص ، ع : زخرد ـ والتصحيح فى ك .

اعتدلت جميعُ الاشياء وانتظمت .

ثم قال : وخلق الله تعالى النفس الناطقة لا تموت ، وكساها بدناً ميتاً وضمّ إلى ذلك نوعاً آخر من أنواع النفس ، قابلا للتأثير ، فيه آلام اضطرارية صعبة : أما أولها فاللذة ، وهى خدعة ومصيدة توقع في الشر ؛ ثم من بعدها الأذى والأحزان ، وهما المانعان من الخيرات ؛ ثم القحة والجزع وهما [١٢ ب] صاحبا الخطأ في المشورة ؛ ثم الغضب ، وهو ألمٌ يعسر تسكينه ؛ ثم الرجاء والطمع ، وهما اللذان يميلان النفس ويوقعانها في الشرّ بسهولة . وإن [كان] الخالق ـ تبارك وتعالى ـ لمّا مزج جميع هذه بالحسّ العديم للنطق والشهوة [و] المنقحمه ، ركب فيها ضرورةً الجنس القابل للموت .

ثم قال : وجعل الله العنق بين الرأس والصدر ، كيلا تتدنّس النفس الإلهية إلاّ من ضرورة شديدة . وجعل في القلب أفضل جزئى النفس الميّتين وجعل أخسّهما في الكبد ، وجعل بينهما حاجزاً ، وهو الحجاب . وجعل النوع الذى في القلب من أنواع النفس مطيعاً للنفس الناطقة . ثم قال : ولانّ هذا النوع محبّ للغلبة ، يجاذب النفس الشهوانية على شهواتها ويضبطها متى خالفت أمر النفس الناطقة . وإنّما لما كان هذا النوع من أنواع النفس يحمى عند الغضب ويسخن ، ولم يكن يؤمن مع ذلك أن تفرط حرارته فتجاوز به المقدار ، أُحدقت به الرئة من خارج من جميع النواحى لتبرده . ولان الرئة في طبيعتها ليّنة ، تمسك القلب في أوقات الغضب إمساكاً رقيقاً فتسكّنه بلينها ، وبما فيها أيضاً من التجويفات التى تقبل الهواء والرطوبة تروّح الحرارة التى فيه .

وإن الخالق ـ تبارك [١٣ أ] وتعالى ! ـ لما جعل النفس الشهوانية في الكبد ، صيّر فيها الزجر في الاحلام كيلا يكون لها شركةٌ في الحق وذلك لان هذه النفس لا سبيل لها إلى الفهم . فلو كان لها إلى ذلك سبيل

لما اكترثت ولا عنيت به . وإن الطحال خلق لتنقية الفضول التى في الكبد وخلقت الامعاء ، وجعلت لها العطافات (١) كيلا ينفد (٢) الغذاء بسرعة فيضطر ذلك إلى سرعة الحاجة إلى تناول غذاء آخر .

*

ثم قال : وخلق الله ـ تبارك وتعالى ـ الدماغ من مثلثات مُلْس لاعوج فيها . ومن البيّن أنه يعنى بـ « المثلثات » في هذا الموضع (تلك) (٣) التى قال فيها فيما تقدم إن أشكال الاسطقسات ـ أعنى النار والارض والماء والهواء ـ خلقت منها . وإنّ الدماغ ـ الذى يسكنه (٤) النوع الإلهى من أنواع النفس ـ يسمّى أيضاً مخاً .

ثم إنه قال بعد ذلك في خلق العظام هذا القول : إن الله ـ تبارك وتعالى ـ أخذ من الارض أجزاء نقية مسحوقة ، فنخلها وخلط بها مخا ، وعجنها ، ثم أدخل ذلك العجين في النار ، ثم أخرجه من النار وأدخله في الماء ثم أعاده ثانية إلى النار ، ثم رده إلى الماء . فلما فعل ذلك به مراراً كثيرة جعله غير ذائب من (كل) واحد منهما (٥) . ثم قال : ولذلك صارت طبيعة العظام جافة [١٣ ب] ولا تنثنى (٦) . ولئلاّ تجف العظام جفوفاً مفرطاً ، جعل حولها اللحم وربط بعضها ببعض باعصاب تتحرك . وما كان من العظام يكثر تنفسه ، مثل جمجمة الرأس ، جعل حوله من اللحم مقداراً

(١) ع : الغطافات (بالغين المعجمة) . العطافات : الانعطافات ، الالتواءات .

(٢) ك : ينفذ (بالذال المعجمة) .

(٣) أضفناه لزيادة الايضاح .

(٤) ص ، ع : يسلبه ـ والتصحيح فى ك .

(٥) ص ، ع : من واحد منها ـ والتصحيح فىك عن اليونانى υπ' αμΦοιν (٧٥ هـ س ٥) .

(٦) ص ، ع . ولا ينتهى ـ والتصحيح فى ك عن اليونانى (٧٤ ب س ١) χαι αχαμπτυτεΡαν

يسيراً . وما كان ليس بكثير التنفس ، جعل حوله لحماً كثيراً ، مثل الذراعين والفخذين . وإنه جعل اللحم في بعض المواضع مفرداً ، بسبب الحس ، مثل اللسان .

ثم قال : وخلق الله الفم لامرين أحدهما اضطرارى ، والآخر لما هو أفضل من ذلك . أما الاضطرارى فهو الشيء الذى يحتاج إليه ضرورة في الحياة ، وهو الاطعمة والاشربة واستنشاق الهواء . وأما الامر الافضل فهو النطق .

ثم قال بعد ذلك في الجلد : إنه بمنزلة القشرة على اللحم جذبت عليه بسبب التنفّس (١) . فأمّا شؤون الرأس فقال منها إنها جعلت من أجل قوة الادوار والغذاء ، متى كثرت انفعالات هذه بعضها من بعض ، كانت تلك الشئون اكثر ؛ ومتى كانت الانفعالات أقلّ ، كانت تلك الشئون أقل . فأمّا حدوث الشعر فقال فيه هذا القول : إن النار الإلهية ثقبت الجلد المحيط بالبدن . فلما ثقب وبرزت (٢) من هذا الثقب (٣) النداوة التى في داخله ، (فان) ما كان من هذه النداوة حارّاً رطباً خالصاً رشح ، وما كان منها [١٤ أ] مختلطاً مع تلك الاشياء التى حدث عنها الجلد فإنه اذا خرج عن الجلد عندما يبرز من داخل يمتدّ طويلاً وتكون رِقّته (٤) بقدر الثقب الذى خرج منه . ولان حركته بطيئة ، يدافعه الهواء المحيط به من خارج فيحتبس داخل الجلد ويتصاعد بالدفع من الجهتين كلتيهما فيتمكن لذلك أصله . وإن الرأس جعل كثير الشعر ليكون ذلك له بمنزلة الوقاية من الأشياء التى تماسّه من خارج ، ويعنى بتلك (٥) الأشياء البرد والحرّ .

(١) ص ، ع : النفس . والتصحيح فى ك .

(٢) ص ، ع : وندرت ــ والتصحيح اقترحه بينس فى ك .

(٣) ص ، ع : النقى . والتصحيح فى ك .

(٤) ص ، ع : رقيقه ــ والتصحيح فى ك .

(٥) ص ، ع : وبعض تلك . والتصحيح فى ك .

وإن الأظفار حدثت من اختلاط العظم والعصب (والجلد) [١] واللحم في أطراف الأصابع . وإن الخالق جعل الأظفار للإنسان للحاجة الاضطرارية إلى كونها في الحيوان .

ثم قال : وخلق الله ـ عز وجل ـ النبات لغذاء الإنسان ، وجعل فيه نوعاً واحداً من أنواع النفس ، وهو الشهوانى .

وإن الأشياء التى تبتلع ، تنفذ من المعدة إلى جميع البدن إذا لطفت بالحرارة فنفذت معها ومع الهواء (النار) [٢] أيضاً . وذلك أن النار والهواء يتحركان حركتين على دور إلى الجهتين جميعاً : فإذا خرجا من الفم إلى خارج ، فدافعا الهواء المحيط بنا على دور ، نفذ ذلك الهواء في البدن لتخلخله إلى داخل . فإذا سخن في البدن خرج ثانية إلى خارج [١٤ ب] البدن من تلك الطريق بعينها إلى المجانس له . وكذلك أيضاً فإن الهواء إذا تدافع على دور ، دخل إلى عمق البدن من الفم . فإذا سخن أيضاً هناك خرج ثانية إلى الهواء الذى من طبعه ، وتكون طريقه التى يخرج منها ويدخل الفم . وهذا هو التنفس ؛ ودخوله إلى عمق البدن هو الاستنشاق .

ثم قال : فإذا تحركت في البدن النار والهواء نحو الجلد ، ينفذ معهما حينئذ ما قد لطف من الغذاء إلى جميع البدن في العروق . وإذا صار ذلك من العروق في كل واحدٍ من الأعضاء ، غذّاه بمشاكلته . وذلك أن هذا أمرٌ يعمّ الحيوان وجميع العالم . فانه كما أنّ كل واحدٍ مما في العالم يتحرك إلى الموضع الذى حركته إليه بالطبع ، كذلك الامر في أبدان الحيوان .

ثم قال : فمتى كان ما يستفرغ من الاعضاء أكثر مما جرى إليها [٣] ،

(١) أضافها ك بحسب اليونانى (٧٦ د س ٥) .

(٢) أضافة ك بحسب اليونانى (٧٨ هـ س ٧) .

(٣) ص ، ع : اليه .

تنقص بدن الحيوان ؛ ومتى كان ما يجرى إليها أكثر ، نما البدن وتزيد وذلك أن المثلثات ما دامت حد باء [١] قوية بمنزلة المسامير المثبتة للسفينة فقوة البدن وجلده يكونان قويين . ومن أجل ذلك تغلب القوة كلّ ما ورد البدن ، فيسمن [٢] عند ذلك الحيوانُ . فإذا ضعفت القوة على طول الزمان غلبت وفرّقت ؛ وعند ذلك [١٥ أ] ينتقض [٣] بدن الحيوان ويتشيخ ، وهو الوقت الذى تنحلّ فيه رباطات المثلثات التى في الدماغ ولا تقوى على الثبات لانها [٤] تتفرق عند التعب فترخى رباطات النفس . وإن الموت يكون حينئذ لا أذى معه بتة . فبيّن من ذلك أن الموت الذى يكون بغير هذه الحال - وهو الكائن بسبب الامراض - مؤذٍ .

*

ثم تكلم بعد ذلك في الامراض فقال ان أجناسها الأُوَل ثلاثة : أحدها الكائن من زيادة الاجسام الاول ونقصانها وزوالها . ومن البيّن أنى أعنى بقولى « الاجسام (الاوّل) » : الارضَ والنار والماء والهواء ، وهى التى سمّاها سائر الفلاسفة التابعين : اسطقسات . وأما الجنس الثانى من أجناس الامراض فيكون عن الاشياء المركّبة من الاسطقسات . وذلك أن أمراض المخ والعظام (واللحم) [٥] والعصب والدم التى تركيبها [٦] من الاسطقسات بعضها يكون على النحو الذى قلنا ان الامراض الاول تكون عنه ، وبعضها يكون بخلاف ذلك ، وهى أعظم أمراضها وأصعبها . وذلك أن العصب بالطبع يتولّد ويغتذى من السلوك التى فى الدم ؛ وأما اللحم فمن الدم اذا فارقته

(١) قرأها ك : حدثاء - وحدباء : محدبة ، حادة .

(٢) ص ، ع : سمن . ك : يسمن .

(٣) ك : ينتقص .

(٤) ص ، ع : اليها . والتصحيح فى ك .

(٥) أضافها ك عن اليونانى (٨٢ حـ س ٢) وعما يرد بعد قليل .

(٦) ص ، ع : ركبتها .

تلك السلوك وجمد. وأما الشىء اللزج الدّسم الذى يخرج من العصب واللحم فيلصق اللحم [١٥ ب] بالعظم ويغذو أيضاً العظم المحيط بالمخ وينميه. وأمّا الشىء النقىّ الذى يرشح من العظام لكثافتها فيغذو المخ. ومتى دامت هذه الاشياء على ما وصفنا، فإن الصحّة تكون باقية للحيوان. ومتى كان الحيوان بخلاف ذلك، حدث المرض. وذلك أن اللحم اذا ذاب وسال ما يذوب منه الى العروق، صار حينئذ في العروق دمّ كثير مختلف الالوان ومعه [1] ريح. ويكون بعض ذلك الدم مرّاً، وبعضه حامضاً، وبعضه مالحاً؛ ويكون منه مرار وصديد وأنواع من البلغم. فامّا ما يذوب من اللحم الذى قد عتق وعسر ذوبانه، فإنه يسودّ لاحتراقه. ولانه يتأكل لكل ضرب، ويصير مرّاً، يكون لقاؤه لكل واحدٍ من أعضاء البدن عسراً ما لم يتغيّر. وربما صار فيه مكان المرارة حموضةٌ، متى لطفت تلك المرارة [2] بأكثر مما ينبغى. وربما اختلطت أيضاً تلك المرارة بالدم فقبلت لوناً أحمر. فإذا خالط ذلك اللونُ (اللونَ) الاسودَ، حدث عنه اللون الأخضر. فأمّا ما تذيبه الحرارة النارية من اللحم الطرىّ فيصير خلطاً مرّاً أحمر مشرقاً. ثم قال: فالاسم العامىّ لجميع هذه الاصناف هو المرارة [3] وإنما اختلفت أسماؤها بحسب الألوان التى يقبل كل واحد منها. فهذا كل ما قاله [١٦ أ] فلاطن في أخلاط المرّة.

---

(١) ص، ع: ومنه.

(٢) ص، ع: الحرارة. والتصحيح فى ك، عن اليونانى τοῦ Πικροῦ (٨٣ ب س ٤).

(٣) ص، ع: المرارة ـ ولكن كراوس يريد أن يصححها الى: المرار، مع أنه فى اليونانى: المرارة χολή (٨٣ حـ س ١). وهى تدل على نوعين: المرارة الصفراء، والمرارة السوداء (٨٢ حـ، ٨٣ حـ). و أرسطو لا يستعمل هذه الكلمة فى صيغة الجمع. على أن المرار والمرارة واحد.

ثم إنه كتب بعد ذلك هذا القول بألفاظه : « وأما الصديد [١] : فما كان منه من مائية الدم فهو أقلّ غائلة » [٢] . والصديد هو الرطوبة الرقيقة المائية التى في الأخلاط . والقدماء من الأطباء يستعملون اسم « المائية » : على الرطوبات التى هى بالطبع باقية على حالها ، واسم « الصديد » : على الرطوبات الخارجة عن الطبيعة بسبب عفونة أو احتراق . وأما الجنس الذى يعمّ هذين جميعاً فلأنه لا اسم له خاص ، يسمّيه أكثر الأطباء : « مائية » وأما فلاطن فسمّاه في هذا الموضع صديداً فقال : « إن مائية الدم أقلّ غائلة وأما مائية المرة السوداء والحامضة فقوية صعبة ، وخاصة متى خالطتها عند سخونتها المرارة [٣] » . ثم قال : « ويسمّى ما كان بهذه الحال بلغماً حامضاً وأما البلغم الذى يخالط بعض أجزائه بكلية [٤] هواءٌ ، فتحدث منه نفاخات صغار ، يكون لونها أبيض ، ويتولّد من ذوبان اللحم الطرىّ الرطب . وإن العرَق والدموع وسائر ما أشبه هذين ـ يكون من مائية البلغم . » .

ثم قال : « وجميع هذه الأشياء تتولّد عنها أمراض (*) » . وأما الأمراض التى هى أصعب من هذه فتتولد متى لم تتنفّس العظام [٥] [١٦ ب] لكثافتها وسخنت فعرض من ذلك تَخَبُّرٌ [٦] في العضو العليل ، وخاصة متى اعتل المخ . وجميع هذه الأشياء ـ كما قلت فيما تقدّم ـ إنما ذكرتُ في هذا الكتاب جملها ؛ وأما على الاستقصاء وبالكلام الواسع فسأبحث عنها

(١) الصديد : ιχωρ serosité,

(٢) « طيماوس » ٨٣ حـ س ٥ ـ س ٧ .

(٣) ص ، ع : الحرارة .

(٤) ص ، ع : بكليته .

(٥) ص ، ع : الطعام ـ والتصحيح فى ك .

(٦) ص ، ع : جوهر ـ والتصحيح فى ك عن اليونانى σφακελισαν (٨٤ ب س ٧) .

(*) « طيماوس » ٨٣ د ـ هـ س ٣ .

في المقالات التى أو لفـتها « في آراء بقراط وفلاطن » ، ومع ذلك فيما أضعه [١] من « الشرح لما في كتاب طيماوس من علم الطب » . فمن أراد أن يستقصى البحث عن معرفة هذه الأشياء ، فليقرأ هذه الكتب . وأما في هذا الموضع ، فإنى إنما أذكر ـ كما قلتُ فيما تقدم ـ جمل معانى ما بقى من هذا الكتاب .

*

فأقول إن فلاطن قسم أيضاً الجنس الثالث من أجناس الأمراض ثلاثة أقسام ، فقال : إن أحدها يتولّد عن الريح ، والآخر عن البلغم ، والثالث عن المرّة . وإن الأمراض التى تتولد عن الريح تكون على ضربين : أحدهما [ما] يحدث عند (ما) يعرض [١] سددٌ في الرئة بسبب الموادّ التى تنصبّ إليها ؛ والآخر يحدث متى تولّدت في بعض الاعضاء رياح هوائية . فإنّ الرئة ، متى لم تكن المنافذ التى للهواء فيها نقيةً ، لم يصل الهواءُ إلى بعض الأعضاءِ أصلا فعفنت ، ووصل منه إلى بعض الأعضاءِ أكثر مما ينبغى فمدّها وآلمها . ثم قال : والعلل التى تكون في الأعضاء من اجتماع ريح كثيرة فيها تكون [١٧ أ] مؤلمة ، لانّ هذه الريح تمدّد ذلك العضو ومن هذه الأمراض : الجذبة ، والتشنج . وحدوثهما يكون متى اجتمعت في العصب ريحٌ على خلاف المجرى الطبيعى . ويعنى بـ « العصب » في هذا الموضع : أطراف العضل التى بقراط يسميها : الوترات .

وأما البلغم فيقول (عنه) : إن الأمراض التى تتولّد عن الابيض منه تحدث على نحوين : أحدهما متى احتقن (الهواء [٢]) في داخل

---

(١) ص ، ع : أصفه .

(٢) ص ، ع : الثلاثة .

(٣) ص ، ع ، ك : عرض .

(٤) أضافه ك عن اليونانى ٨٥ أ س ٣ Πνευμα

الاعضاء : فإنّ ألمه حينئذ يكون كما قلنا في الذى قبله . وذلك أن البلغم الذى هذه حاله هو أيضاً هوائى . والآخر يكون متى برز إلى ظاهر البدن حدث عنه حينئذ : البرص [١] ، والبهق ، وسائر العلل الشبيهة بهذه . — ثم قال : ومتى خالط البلغمُ المرّة السوداء وانصبّ إلى الرأس ، حدث عنه المرض الذى يدعى : « الإلهى » . ومن جنس هذا المرض الاعراض التى تعرض في النوم . ومن البيّن أنه يريد بالاعراض التى تعرض في النوم : المرض [٢] الذى يسمّيه الحدَث من الاطباء : الكابوس . فهذا ما قاله في البلغم الابيض . — وأما في البلغم الآخر فقال [فيه] ما يحاذى هذا القول وأما البلغم المالح (و) الحامض فهو ينبوع جميع الامراض الحادثة عن الذوبان . ولان المواضع التى ينصبّ إليها مختلفة ، صارت أسماء تلك الامراض مختلفة .

وقد بقى [١٧ ب] من أجناس الامراض التى قسمناها قبيلُ : الجنس الثالث وهو الذى يتولّد عن غلبة المرار . وطيماوس يقول فيه هذا القول : إن جميع العلل الحارّة [٣] تتولّد عن المرار . فمتى برز إلى ظاهر البدن أحدث البثر ؛ ومتى احتقن في داخل البدن ، ولّد جميع العلل الحارّة . ومتى انصبّ إلى العروق ، حدث عنه النافض ، وذلك لانه يضطر ، بسبب السلوك التى في الدم ، أن يجمد ، ولذلك يحدث عنه أوّلاً البرد والنافض . ثم إنه بعد ذلك يغلب فيسخن البدن إسخاناً شديداً . ثم قال : وإذا غلب البدنُ المرارَ ودفعه إلى البطن ، حدث الذوب والقروح التى تكون في الأمعاء . وإن البدن الذى يحدث فيه المرض خاصة لغلبة النار عليه ، تحدث فيه

(١) ص : البرص . ع : المرض .

(٢) ص ، ع : العرض — والتصحيح فى ك .

(٣) ص ، ع : الحادة — والتصحيح فى ك عن اليونانى Πυρικαυτα νοσηματα (٨٥ حـ س ٢) .

الحمّيات الدائمة المحرقة . والذى يمرض لغلبة الهواء ، تحدث فيه الحميات النائبة في كل يوم . والذى يمرض لغلبة الماء ، تحدث فيه الحميات التى تُعرف بالغبّ ، وذلك أن الماء أبطأ حركةً من الهواء والنار . وأما الذى تمرضه غلبة الأرض ـ وهو الرابع ـ فلأنّ حركته أبطأ من جميعها (١) ، إذ كان نقاؤه إنما يكون في أربعة أضعاف تلك ، فتحدث به حمّيات الرِّبع ، ويعسر خلاصه منها .

فهذا آخر ما قاله في الأمراض العارضة للبدن . وأما الامراض [١٨ أ] العارضة في النفس بسبب حالة البدن ، فتكلّم فيها بآخرةٍ وقال : إن مرض النفس هو جهلها ؛ وإن جهل النفس جنسان : أحدهما الوسواس ، والآخر قلّة الادب . وإن اللذة ، والحزن المجاوزين للمقدار : أعظمُ أمراض النفس . وإنّ ذلك قد يعرض كثيراً بسبب حال البدن إذا كانت رديئة ، كالذى يعرض لمن كثر في بدنه المنىّ السيّال ، بمنزلة شجرةٍ قد كثرت ثمرتها جداً .

ثم قال (*) : وقد تحدث أمراضٌ في النفس من البلغم الحامض والمالح ومن المرار ، متى انصبّ إلى الثلاثة (٢) المواضع التى للنفس ، فيكون بعضُ ذلك (٣) سبباً لخبث النفس ورداءتها ، وبعضه سبباً للقِحَة والجبن ، وبعضه سبباً للنسيان وإبطاء التعلم (٤) .

---

(١) ص ، ع : اذا . . . نفاقه ـ والتصحيح فى ك .

(*) من هنا حتى قوله : « . . . فيه أقوى أنواع النفس وأرتبها » (ص١١٨س٨) موجود فى المخطوط رقم ٥٠٣١ فى فهرست الفرت المخطوطات برلين (= پيترمن برقم ٥٧٨ ورقة ٤٨ ب ٨٥ ب) الموسوم باسم : « نقل أفلاطون » ويتضمن مقتطفات من أفلاطون وسنشير اليه بالحرف ب .

(٢) ب : الى ثلاثة مواضع التى .

(٣) بعض ذلك : ناقص فى ب .

(٤) ب : التعليم .

ثم أوصى بالعناية بصحتهما جميعاً - أعنى النفس والبدن - وخاصة متى كان [١] أحدهما غير موافق للآخر . وذلك أنه قد يعرض كثيراً متى كان أحدهما أقوى من صاحبه أن يجلب على الحيوان أمراضاً . وإن أحد تلك الاشياء المصلحة لذينك [٢] ردُّ حركات كل واحدٍ منهما بالطبع إليه على الاعتدال . وان حركات النفس تكون بالفكر والتعليم ، وأما حركات البدن فثلاث وأفضلها الحركة [٣] التى يتحركها بنفسه في الرياضة ، وأردؤها ما كان بالادوية . ولذلك لا ينبغى أن تستعمل الادوية أصلاً [١٨ ب] إلاّ عند الضرورة الشديدة . والمتوسطة [٤] بين هاتين الحركتين : الحركةُ التى بالحمل ، أو بركوب الدوابّ ، أو بركوب السفن [٥] . ثم قال : ولا ينبغى أصلاً أن يحرّك المرض بالدواء حركةً قوية قبل وقته . وإن [٦] حال الامراض مشاكلة لحال الحيوان [٧] : وذلك أن بعض الحيوان من شأنه أن تطول مدّته [٨] ، وبعضه قصير المدة ، ولذلك لا يمكن أن ينحلّ دون بلوغ المنتهى [٩] . فمن حرّكها في غير وقتها ، فإنه مع ما لا ينفع شيئاً قد يجعلها أمراضاً عظيمة كثيرة . والاصلح [١٠] اذن لها أن تُلزم التدبير الى

(١) ص ، ع ، ك : كانا . والتصحيح فى ب .

(٢) ب : مرضا .

(٣) ص ، ع ، ب : لذلك - والتصحيح فى ك .

(٤) ب : الحركات .

(٥) ب : المتوسط .

(٦) ص ، ع : أو السفن .

(٧) ك : فان .

(٨) ب : مشاكلة للحيوان .

(٩) ب : يطول مدة مرضه ، وبعضه ان يقصر المدة .

(١٠) ب : دون بلوغها المنتهى من حركاتها .

(١١) ب : فأصلح .

أن تبلغ منتهاها .

والشيء المدبّر لذلك ، وهو [١] الإلهى مما فينا [٢] ، ينبغى أن يراض خاصة ، بحركاته التى تخصه [٣] ، فإنه حينئذ يكون أصحّ وأقوى كما أنك ان استعملت في النفس التى [٤] تحبّ الغلبة وفي النفس الشهوانية الرياضة التى تخصّهما ، واهملت النفس الناطقة ـ قويت النفسان البهيميتان وأضعفت النفس [٤] الناطقة التى جعلها الخالق تعالى ـ في الانسان [٥] سبباً لسعادته [٦] . والسعيد من الناس من كانت هذه النفس [٧] فيه أقوى أنواع النفس وأرتبها [٨] .

ثم قال : فهذا تمام غرضنا .

وأما خلق سائر الحيوان الباقى ، فللإنسان أن يعمه بإيجاز واختصار ثم ابتدأ بوصف ذلك فقال : ان الخالق ـ تبارك وتعالى ! ـ خلق أولاً الرجال . فمن أخطأ في سيرته وتجاوز العدل [١٩ أ] واستعمل الجور ، جُعل في الكون الثانى امرأة . وفي ذلك الوقت خلق الله تعالى في الناس شهوة الجماع ، فجعل في النساء الارحام ، وجعل في الرجال المنىّ . وتكلم في هذا الموضع في العلة التى تسمّى اختناق الرحم ، وهى العلة التى يبطل معها النفّس . وقد قلنا فيها ـ مع سائر الأشياء الباقية ـ في المقالات [٩]

(١) ب : هو الهى .

(٢) ب : فينبغى .

(٣) ص ، ع : تخصها . وما أثبتناه فى ب .

(٤...٤) التى تحب . . . وأضعفت النفس : ناقص فى ب .

(٥) فى الانسان : ناقصة فى ب .

(٦) ص ، ع : لسعادة . وفى ب كما أثبتنا .

(٧) ص ، ع : فيه هذه النفس . وما أثبتنا فى ب .

(٨) ب : وارقها .

(٩) يقصد كتابيه : « فى آراء بقراط وفلاطن » و « الشرح لما فى كتاب طيماوس من علم الطب » .

التى ذكرناها من قبل .

ثم قال : وجعل الله الجنس الطائر من القوم (١) الذين عنايتهم مصروفة إلى النظر في الآثار العلوية . وخلق الجنس المشّاء السّبعىّ من القوم الذين (لا يستخدمون الفلسفة ولا ينظرون أبداً في طبيعة أى شىء سماوىّ . وخلق الجنس الزاحف من القوم الذين لم) يفيدوا أصلاً من جميع التعاليم وخلق الجنس السابح (٢) من الحيوان من القوم الذين هم في غاية الجهل وقلّة المعرفة والأدب .

فهذه جملة كتابه المسمّى « طيماوس » . وأمّا سائر رياضياته ، فإنى أرومُ أخذ جملها ومواقعها في المقالات التى بعد هذه .

][تم كتاب فلاطن المسمى « طيماوس » . والحمد لله وحده .][

(١) أى « من أولئك الناس المجردين من الخبث ، الخفاف ، الذين يهتمون بالظواهر العلوية ، لكن لبساطتهم يعتقدون أن البراهين التى تحصل عنها هى الاقوى والارسخ » (« طيماوس » ٩١ د ـ ه) ـ وأفلاطون هنا يسخر ويتهكم .

(٢) لا يستخدمون . . . سماوى : أضفنا هذا الكلام عن الاصل اليونانى ٩١ ه ١ ـ ٣) . وأضاف ك باقى ما بين القوسين .

(٣) ص ، ع : السايح ـ والتصحيح فى ك .

نصوص متفرقة

مأخوذة من : ١ ـ « السياسة »

٢ ـ « النواميس »

٣ ـ « فيدون »

٤ ـ « اقريطون »

من كتاب « ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل او مرذولة »

لابى الريحان البيرونى

نشرة ادورد سخاو ، لندن سنة ١٨٨٧

من محاورة « فيدون »

– ١ –

قال سقراط في كتاب « فاذن » :

نحن نذكر في أقاويل القدماء أن الأنفس تصير من ها هنا إلى « ايذس »[١] ، ثم تصير أيضاً الى ما ها هنا . وتكون الأحياء من الموتى ، والأشياء تكون من الأضداد : فالذين ماتوا يكونون في الاحياء ، فانفسنا في « ايذس » قائمة ، ونفس كل انسان تفرح وتحزن للشيء ، وترى ذلك الشيء لها . وهذا الانفعال يربطها بالجسد ويسمّرها به ويصيّرها جسدية الصورة . والتى لا تكون نقية لا يمكنها أن تصير الى « ايذس » ، بل تخرج من الجسد وهى مملوءة منه ، حتى انها تقع في جسد آخر سريعا فكأنها تودع فيه و تنبت ، ولذلك لا حظّ لها في الكينونة مع الجوهر الالهى النقى الواحد .

وقال : « اذا كانت النفس قائمة ، فليس تعلّمنا غير تذكّر ما تعلّمنا في الزمان الماضى ، لان أنفسنا في موضع ما قبل أن تصير في هذه الصورة الانسية . والناس اذا رأوا شيئاً قد اعتادوا استعماله في الصّبا أصابهم هذا

(١) = Hadès

الانفعال ، وتذكّروا من الصّنج مثلاً الغلام الذى كان يضربه وكانوا نسوه . فالنسيان ذهابُ المعرفة ، والعلم تذكّر لما عرفته النفس قبل أن تصير الى الجسد » [ص ٢٨] .

-٢-

وقال سقراط في كتاب « فاذن » :

الجسد أرضىٌّ ثقيل ، رزين ؛ والنفس التى تحبّه تثقل [١] وتنجذب الى المكان الذى تنظر اليه لجزعها مما لا صورة له ، ومن [٢] « ايذس » مجمع الانفس فتتلوث وتدور حول المقابر ومواضع الدفن . فقد أُريَت فيه أنفس ما ، قد تخايلت بصورة الظلّ والخيال من الانفس التى لم تفارق مفارقة نقية ، بل فيها جزء من المنظور اليه . [فيدون » ٨١ حـ ـ د] .

ثم قال : يشبه ألاّ تكون هذه أنفس الاخيار ، بل أنفس أهل الشرة فتتحيّر في هذه الاشياء نقمة تنتقم منها لرداءة غذائها الاول ، ولا تزال كذلك حتى تربط أيضاً في جسد بشهوة الصورة الجسمية التى تبعتها ، ويكون رباطها في أبدانٍ أخلاقها كالاخلاق التى كانت لها في العالم ، مثل من ليس له غير الاكل والشرب ، فيدخل في أجناس الحمير والسباع ؛ والذى قدّم الظلم والتغلب ففى أجناس الذئاب والبزاة والحدأة » [فيدون ٨١ د ـ ٨٢ أ] .

وقال في المجامع : « لو لم أرنى صائراً أولا الى آلهة حكماء سادة أخيار ، ثم من بعد الى ناس ماتوا خير مما هنا ، لكان تركى الحزن على الموت ظلماً » [فيدون » ٦٣ ب] .

وقال في محلّى المثوبة والعقوبة : « ان الانسان اذا مات ذهب به

(١) فى نشرة سخاو : تنقل وتتجذب .

(٢) كذا فى نشرة سخاو .

(٣) كذا فى نشرة سخاو .

« ذامون » [١] ، وهو من الزبانية ، الى مجمع القضاء . ويحمله مع المجتمعين فيه قائدٌ مأمور الى « ايذس » . حتى اذا أقام فيه ما ينبغى من الزمان أدواراً كثيرة وطويلة . وقد قال طيلافوس [٢] ان طريق ايذس مبسوطة . قال : وأنا أقول : لو كانت مبسوطة أو واحدة لاستغنى القائد فيها . فان النفس التى تشتهى الجسد ، أو كان عملها شيئاً غير عدل ، ومتشبهة بالانفس القاتلة ، هربت من هناك وتحيّزت في كل نوع الى أن تمرّ عليها أزمنة فيؤتى بها ضرورة الى المسكن الذى يشبهها . وأما الطّاهرة فانها تصادف مرافقين وقوّاداً آلهة وتسكن الموضع الذى ينبغى » . [« فيدون » ١٠٧ د ، ١٠٨ حـ] .

وقال : « من كان من الموتى متوسّط السيرة ، فإنّهم يركبون على مركب معدّة لهم في « أخارون » [٤] . فإذا انتقم منهم ونقّوا من الظلم اغتسلوا وقبلوا كرامات ما أحسنوا من الصنيع بقدر الاستئهال . وأما الذين ارتكبوا الكبائر ، مثل السرقة من قرابين الآلهة ، أو غصب الأموال العظيمة أو القتل بظلم وتعمّد مراراً على خلاف النواميس فإنهم يلقون في طرطاروس ولا يخرجون منه أبداً . وأما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم ، وقصرت آثامهم عن تلك الدرجة وكانت كالارتكاب [٥] من الوالدين وقهرهما بالغضب وقتل خطأ – فإنهم يلقون في «طرطاروس [٦] » ، ولم يزل ذلك دأبهم في العذاب إلى أن يرضى خصومهم عنهم . والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الأرض ويستريحون من المحابس ، ويسكنون الارض

(١) = Daimon

(٢) = Telephos

(٣) فى نشرة سخاو : سكن .

(٤) = Acheron

(٥) كذا فى نشرة سخاو .

(٦) = Tartaros

النقية . » [« فيدون » ١١٣ د ـ ١١٤ حـ] .

وطرطاروس [١] شق كبير ، وهوية تسيل إليها الأنهار . وكل انسان يعبّر عن عقوبة الآخرة بأهول ما هو معروف عند قومه . وناحية المغرب مؤوفة بالخسوف والطوافين ، على أنه يصفه بما يدل على التهاب النيران فيه وكأنه يعنى به البحر أوقيانوساً [٢] فيه در دور [٣] . ولا شك أن هذه عبارات أهل ذلك الزمان عن عقائدهم .

[ص ٣٢ ـ ٣٣]

ـ ٣ ـ

وهذا مثل قول سقراط :

« إن النفس إذا كانت مع الجسد ، وأرادت أن تفحص عن شيء خدعت حينئذ منه ، وبالفكرة يستبين لها شيء من الهويات [٤] . ففكرتها في الوقت الذى لا يؤذيها فيه شيء من سمع أو بصر أو وجع أو لذة ما إذا صارت بذاتها وتركت الجسد ومشاركته بقدر الطاقة . فنفس الفيلسوف خاصة هى التى تتهاون بالبدن وتريد مفارقته.

فلو أنّا في حياتنا هذه لم نستعمل الجسد ولم نشاركه إلاّ عن ضرورة ولم نقتبس طبيعته ، بل تبرّأنا منه ، لقاربنا المعرفة بالاستراحة من جهله ، ولصرنا أطهاراً لعلمنا بذواتنا ، إلى أن يطلقنا الله . وخليقٌ أن يكون هذا هو الحق » [ص ٣٥] .

الفقرة الأولى : « فيدون » ٦٥ ب ـ د

» الثانية : « فيدون » ٦٧ أ

---

(١) هذا شرح من عند البيرونى على نص أفلاطون .

(٢) فى نشرة سخاو : قاموساً .

(٣) الدر دور هو الدوامة فى الماء **tournant d'eau** (راجع كازميرسكى)

(٤) يترجمها سخاو بـ **desires** ، أى بمعنى الشهوات ، الاهواء .

- ٤ -

قال سقراط عند قلة اكترائه بالقتل وفرحه بالوصال إلى ربه :

« ينبغى ألا تنحطّ رتبتى عند أحدكم عن رتبة قوقنس [(١)] الذى يقال إنه طائر « ابلوّن » الشمس ، وإنه يعلم الغيب لذلك ، وإنه إذا أحسّ بموته أكثر الالحان طرباً وسروراً بالمصير إلى مخدومه . ولا أقلّ من أن يكون فرحى كفرح هذا الطائر بوصولى إلى معبودى » [ص ٣٧] .

« فيدون » : ٨٤ هـ ـ ٨٥ ب .

- ٥ -

وقال سقراط :

أ) النفس بذاتها تصير إلى القدس الدائم الحياة ، الثابت على الابد ، بما فيها من المجانسة عند ترك التحيّز ، فتصير مثله في الدوام لأنها منفعلة منه بشبه التماس ، ويسمى انفعالها عقلاً .

ب) وقال أيضاً : النفس مشابهة جداً للجوهر الإلهى الذى لا يموت ولا ينحلّ ، والمعقول الواحد الثابت على الازل . والجسد على خلافها . فاذا اجتمعا أمرت الطبيعة البدن أن يخدم ، والنفس أن ترأس . فإذا افترقا ذهبت النفس إلى غير مكان الجسد وسعدت بما يشبهها واستراحت من التحيّز والحمق والجزع والعشق والوحشة وسائر الشرور الانسية ـ وذلك [أنها] إذا كانت نقية وللجسد باغضة . وأما إذا انتجست بموافقة الجسد وخدمته وعشقه حتى تسخّر [(٢)] الجسد منها بالشهوات واللذات ، فإنها لا ترى شيئاً أحقّ من النوع الجسمى وملامسته .

[ص ٤٢]

أ ـ فيدون ٧٩ د

---

(١) κυκνος = cygne = البجعة ، البلشون .

(٢) كذا فى نشرة سخاو ، والاصح أن يقال : تنجس .

ب ـ فيدون ٨٠ ب ، ٨٠ أ ، ٨١ أ ـ ب على التوالى .

ـ ٦ ـ

... وإلى قريب منه أشار سقراط في كتاب « فاذن » في النفس الحائمة حول المقابر لما عسى يكون فيها من بقية المحبة الجسدانية ، وفي قوله :

« قد قيل في النفس ان من عادتها أن تجمع من كل واحد من أعضاء الجسد شيئاً ينضم ويكون في هذا العالم سكناه ، وفي الذى بعده اذا فارقت الجسد وانحلّت منه بموته » [ص ٢٨٢] .

الفقرة الاولى : فيدون ٨١ د

الفقرة الثانية ربما كانت ـ في نظر سخاو ـ مأخوذة من شرح على فيدون ٨١ حـ .

ـ ٧ ـ

قال سقراط في كتاب « فاذن » لما سأله على أىّ نوع يقبره فقال : كيفما شئتم : ان أنتم قدرتم علىّ ولم أفرّ منكم .

ثم قال لمن حوله : تكفّلوا بى عند أقريطن ضد الكفالة التى تكفّل هو بى عند القضاة فإنه تكفّل على أن أقيم ، وأنتم فتكفّلوا على ألا أقيم بعد الموت ، بل أذهب ليهون على أقريطن اذا رأى جسدى وهو يحرق أو يدفن فلا يجزع ولا يقول ان سقراط يخرج أو يحرق أو يدفن . وأنت يا اقريطن ! فاطمئنّ في دفن جسدى ، وافعل ذلك كما تحب ، ولا سيما بموجب النواميس .

[ص ٢٨٣]

فيدون : ١١٥ حـ ـ ١١٦ أ

ـ ٨ ـ

قال سقراط :

بالسوية [1] لا ينبغي لاحد أن يقتل نفسه قبل أن يسبب الالهة له

(١) بمعنى : وبالمثل .

اضطراراً ما وقهراً كالذى حضرنا الان .

وقال أيضاً : انّا معشر الناس كالذى في حبس ما ، وانه لا ينبغى أن نهرب ولا أن نحلّ أنفسنا منه ، فإن الالهة تهتم بنا ، لانّا معشر الناس خدماء لهم .

[ص ٢٨٤]

فيدون : الفقرة الاولى ٦٢ حـ

الفقرة الثانية ٦٢ ب

من « طيماوس »

- ١ -

قال أفلاطون في طيماوس الطبّى (*) :

الذين يسميهم الحنفاء آلهة ، بسبب أنهم لا يموتون ، ويسمون الله الا له الاول ، هم الملائكة .

ثم قال [هو] : ان الله قال للالهة : انكم لستم في أنفسكم غيرقابلين

(*) ورد فى ابن جلجل وعنه نقل ابن أبى أصيبعة (حـ ١ ص ٤٩ س ٢ من أسفل) فى الكلام عن أفلاطون : « وله فى الطب كتاب بعثه الى طيماوس تلميذه » . غير أنه يقول فى الصفحة التالية (حـ ١ ص ٥٠ س ٤ من أسفل) : « وكان درسه وتعلمه على طيماوس وسقراطيس ، وعنهما أخذ أكثر آرائه » . وقال فى ص ٥٣ وهو يعدد كتب أفلاطون : « وذكر جالينوس فى المقالة الثامنة من كتابه فى آراء أبقراط وفلاطن أن كتاب طيماوس قد شرحه كثير من المفسرين وأطنبوا فى ذلك حتى جاوزوا المقدار الذى ينبغى ، ما خلا الاقاويل الطبية التى فيه : فانه قل من رام شرحها ، ومن رام شرحها أيضاً لم يحسن فيما كتب فيها . ولجالينوس كتاب ينقسم الى أربع مقالات فسر فيه ما فى كتاب طيماوس من علم الطب » . وفى الكلام عن جالينوس ذكر هذا الكتاب هكذا (حـ ١ ص ١٠١ س ١ - س ٢) « كتاب فيما ذكره افلاطن فى كتابه المعروف بـ « طيماوس » من علم الطب ، أربع مقالات » ، وقد ذكره حنين فى « ذكر ما ترجم وما لم يترجم من كتب جالينوس » (نشرة برجشتر يسر ص ٥٠ فى Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes t. XVII, 2, Leipzig, 1925 كذلك يذكر جالينوس فى كتابه « جوامع كتاب طيماوس فى العلم الطبيعى » أنه سيضع « الشرح لما فى كتاب طيماوس من علم الطب » (نشرة كراوس ، ص ٢٩ س ١٥ ، لندن سنة ١٩٥١) . راجع من قبل فى ص ١١٤ س ٢ هنا .

للفساد أصلا ، وانما لن تفسدوا بموت لانكم [١] نلتم من مشيئتى ، وقت احدانى لكم ، اوثق عقد .

وقال فيه في موضع آخر : الله بالعدد الفرد ، لا آلهة بالعدد المكثّر.

فعندهم [٢] – على ما يظهر من أقاويلهم – يقع اسمُ الآلهة من جهة العموم على كل شيء جليل شريف . يوجد ذلك كذلك عند أمم كثيرة حتى يتجاوزون به إلى الجبال والبحار وأمثالها . ويقع من جهة الخصوص على العلة الاولى ، وعلى الملائكة أنفسها [٣] ، وعلى نوع آخر يسميها أفلاطون : السكينات . ولم تبلغ عبارة المترجمين فيها إلى التعريف التام ، فلذلك وصلنا منها [الى] الاسمُ دون المعنى .

[ص ١٧]

« طيماوس » ٤١ أ

– ٢ –

قال افلاطن في كتاب « طيماوس » مما يشابه أمر برهماند :

« إن البارى قطع خيطاً مستقيماً بنصفين ، وأدار من كل واحد منهما دائرة فتلاقيا على نقطتين ، وقسم احداهما بسبعة أقسام » .

فأشار [٢] إلى الحركتين وإلى أكر الكواكب على وجه الرمز كعادته .

[ص ١١٠]

يقول سخاو إن هذا الاقتباس لا ينطبق على طيماوس ٣٦ ب – د ، لكن يظهر أنه مأخوذ عنه .

– ٣ –

وقال أفلاطون :

قال الله للسبعة الكواكب السيارة : أنتن آلهةُ الآلهة ، وانا أبو

---

(١) فى نشرة سخاو : انكم .

(٢) هذا شرح من البيرونى .

(٣) فى نشرة سخاو : وأنفسهم .

الاعمال صانعكم صنعاً لا انتقاض فيه : فإن كل مربوط وإن كان محلولاً فإن الفساد غير لاحق بما جاد نظامه .

[ص ١١٤ ـ ١١٥]

« طيماوس » : ٤١ أ

ـ ٤ ـ

وهذا كقول أفلاطن في طيماوس الطبى :

إن الآلهة الذين تولّوا خلق الانسان لما أمرهم أبوهم أخذوا نفساً غير مائتة (١) فجعلوها ابتداء ، ثم خرطوا عليها بدناً (٢) مائتاً .

[ص ١٦٤]

« طيماوس » ٤٢ د ـ هـ

(١) فى نشرة سخاو : مائية ـ وهو تحريف ظاهر .

(٢) فى نشرة سخاو : مائياً ـ وهو تحريف ظاهر .

من « النواميس »

- ١ -

في المقالة الأولى من كتاب « النواميس » لافلاطن قال الغريب من أهل اثينية :

أ ـ من تراه كان السبب في وضع النواميس لكم ؟ أهو بعض الملائكة أو بعض الناس ؟

قال الاثنيوسى : هو بعض الملائكة . أما بالحقيقة عندنا فزوس [١] . وأما أهل لاقاذامونيا [٢] فإنهم يزعمون أن واضع النواميس لهم افوللن [٣]

ب ـ ثم قال في هذه المقالة : إنه واجبٌ على واضع النواميس إذا كان من عند الله أن يجعل غرضه في وضعها اقتناء أعظم الفضائل وغاية العدل .

حـ ـ ووصف نواميس أهل اقريطس بهذه الصفة ، وأنها مكملة لسعادة من استعملها على الصواب ، لأنه يقتنى بها جميع الخيرات الانسية المتعلقة بالخيرات الالهية .

د ـ وقال الاثينى في المقالة الثانية من هذا الكتاب : لمّا رحم الآلهة جنس البشر من أجل أنه مطبوع على التعب ، هيّأوا لهم أعياداً للآلهة وللسكينات ولافوللن مدبّر السكينات ، ولديونوسيس [٤] مانح البشر الخمرة دواءً لهم من عفوصة الشيخوخة ليعودوا فتياناً بالذهول عن الكآبة و انتقال خلق النفس من الشدة إلى السلامة .

---

(١) = Zeus, Ζευς

(٢) = Lacédemone = اسپرطة Λακεδαιμονιοι

(٣) = Apollon; Απολλων

(٤) = Dionysos, Διονυσος

هـ ـ وقال أيضاً : انهم الهموهم تدابير الرقص والايقاع المستوى الوزن جزاءً على المتاعب وليتعودوا معهم في الأعياد والأفراح . ولذلك سمى نوع من أنواع الموسيقى في الرمز لصلوات الآلهة : تسابيح .

[ص ٥١ من « ما للهند من مقولة » للبيرونى نشرة سخاو ، لندن سنة ١٨٧٧] .

النواميس : الفقرة أ : المقالة الأولى ص ٦٢٤ أ

» ب : « » ص ٦٣٠ د ـ الخ

» حـ : » » ص ٦٣١ ب

» د : » الثانية ص ٦٥٣ د

» هـ : » الثانية ص ٥٥٣ هـ ـ ٥٥٤ أ

ـ ٢ ـ

وهذا أفلاطون يقول في المقالة الرابعة من كتاب « النواميس » :

« واجب على من أعطى الكرامات التامّة أن ينصب بسرٍّ الالهة والسكينات ولا يرئس أصناماً خاصة للالهة الأبوية . ثم الكرامات التى للاباء إذا كانوا أحياءً فانه أعظم الواجبات على قدر الطاقة » .

ويعنى بالسرّ : الذّكر ، على المعنى الخاص ؛ وهو لفظٌ يكثر استعماله فيما بين الصابئة الحرنانية ، والثنوية المنانية ، ومتكلمى الهند .

[ص ٥٩]

عن « النواميس » ، المقالة الرابعة ، الفصل الثامن ص ٧١٧ أ وما يتلوها ـ ولكن بتصرف شديد وتشويش ، كما لاحظ سخاو (حـ ٢ ص ٢٩٧ من ترجمة الانجليزية) .

ـ ٣ ـ

ويذكر افلاطن في كتاب « النواميس » لليونانيين : زوس ، وهوالمشترى وينتهى إليه نسب بقراط المثبت في آخر فصوله خارج الكتاب .

[ص ١٩٠]

يذكر أفلاطون زيوس في « النواميس » هكذا : م ١ ص ٦٢٤ أ ؛ وبوصف Ζευς ξενιος م ٥ ص ٧٣٠ ﻫ ، م ٨ ص ٨٤٣ أ ، م ١٢ص ٩٥٣ ﻫ ، ٩٦٥ ﻫ ؛ و بوصف Ζευς Ολυμπιος م ١٢ ص ٩٥٠ ﻫ ؛ و بوصف Ζευς ομογνιος م ١٢ ص ٩٥٠ ﻫ ؛ وبوصف Ζ. οριος م ٨ ص ٨٤٢ ﻫ وما يتلوها ؛ وبوصف Ζ. πατρως م ٩ ص ٨٨١ د ؛ وبوصف Ζ. πολιουχος م ١١ ص ٩٢١ حـ .

-٤-

وفي المقالة الثالثة من « نواميس » افلاطن قال الاثينى :

إنه كان في الأرض طوفانات وأمراض وشدائد لم يتخلص فيها من البشر إلّا رعاة وجبليون هم الباقون من النوع ، غير متدربين بالمكر ومحبّة الغلبة .

قال الاثينوسى [١] : إنهم في أول الأمر يتحابون عن خلوص لوحشة خراب العالم ، ولأن عراءهم لا يضيق بهم ولا يحوج إلى الجهد . فالفقر عندهم معدوم ، ولا قنية لهم ولا عتاد [٢] ، فليس فيهم شح ؛ ولا فضة لهم ولا ذهب ، فليس فيهم أغنياء ولا فقراء . ولو وجدنا لهم كتباً لكثرت الشواهد .

[ص ١٩٣]

النواميس ، المقالة الثالثة ص ٦٧٧ أ — ب .

(١) فى نشرة سخاو : الاقنوسى ؛ وهو تحريف صوابه ما أثبتنا اذ هو فى اليونانى Αθηναιος ξενος (= الاثينى الغريب) . ومما يلفت النظر أنه ذكره قبل ذلك باسم : الاثينى .

(٢) فى نشرة سخاو : عقاد — وهو تحريف ظاهر .

من « فيدون » و « قريطون »

عن القفطى : « إخبار العلماء باخبار الحكماء »

نشرة ليرت ، ليبتسك سنة ١٣٢٠ ﻫ ، سنة ١٩٠٣ م

مع مقارنته بما ورد في ابن أبى أصيبعة ﺣ ١ ص ٤٥ ـ ٤٧

نشرة أوجست ملر ، القاهرة سنة ١٢٩٩ ﻫ ، ١٨٨٢ م

وكان سقراط في زمن أفلاطون . ولما أكثر سقراط على أهل بلده الموعظة ، وردّهم إلى الالتزام بما تقتضيه الحكمة السياسية ، ونهاهم عن الخيالات الشعرية ، وحثهم على الامتناع عن اتباع الشعراء ـ عزّ ذلك على أكابرهم وذوى الرئاسة منهم ، واجتمع على أذاه عند الملك ، واغرى به أحد عشر قاضياً من قضاتهم في ذلك الزمن فتكلموا فيه بما أفسد عليه قلب الملك ؛ وزيّنوا له قتله والراحة منه ؛ وخيّلوا له أنه إن بقى في دولته أفسدها ، وربما يخرج الملك ، بأقواله ، عن يده . فقال الملك : إن قتلته ظاهراً ساءت سمعتى ، واستجهلنى أهلُ مملكتى والمجاورون لى ، فانّ قدر الرجل لديهم كبير ، وذكره في الافاق سائرٌ . فقالوا : نتحيّل له في سم نسقيه ، فاسجنه أياماً . فأمر بسجنه .

ولما حبس الملكُ سقراطَ ، بقى في الحبس أشهراً . وسُئل (*) صاحبه فاذن [١] : ما السبب في بقاء سقراط في الحبس أشهراً بعد فتيا قضاة مدينة أثينس [٢] بقتله ؟ فقال فاذن للذى سأله واسمه خقراطيس [٣] : قد كان

(*) « فيدون » ٥٨ أ ـ ﺣ .

(١) = Φαιδων, Phédon والسائل هنا هو اخقراطيس .

(٢) = أثينا Αθηναι

(٣) = Εχεκρατες من فليونت Phlionte ولم يكن من جماعة سقراط ، بل كان من أتباع فيثاغورس (راجع ذيوجانس اللائرسى ٨ : ٤٦)

الخبر على ما أبلغك : وذلك أنه قد قضى عليه القضاة بالقتل . وقد كلل مؤخّر المركب الذى يبعث في كل سنة إلى الهيكل الموسوم بهيكل افولون[١] وكانوا إذا كللوا [٢٠٠] مؤخّر المركب الذى يحمل فيه ما يحمل في كل سنة إلى ذلك الهيكل لم تتلف نفس علانية باراقة دمه ولا غيره حتى يرجع المركب إلى اثينس ؛ وإنه عرض للمركب في البحر عارض منعه من المسير فأبطىء قتله تلك الشهور ؛ فلم يقتل حتى انصرف المركب .

قال فاذن : و كنا جماعة [٢] من أصحابه ، نختلف إليه ، نتوافي في كل يوم في الغلس فاذا فتح بابُ السجن دخلنا اليه فأقمنا عنده أكثر نهارنا . فلما أن كان قبل قدوم المركب بيوم أو يومين ، وافيتُ في الغلس فأصبتُ أقريطون قد سبقنى . فلما فتح الباب ، دخلنا معاً فصرنا اليه . فقال له اقريطون : ان المركب داخلٌ غداً أو بعد غد ، وقد أزف الأمر ، وقد سعينا في أن ندفع عنك مالاً إلى هؤلاء القوم وتخرج خفياً فتصير إلى رومية [٣] فتقيم بها حيث لا سبيل لهم عليك .

فقال سقراط : يا اقريطون ! قد تعلم أنه لا يبلغ ملكى أربعمائة درهم وأيضاً فانه يمنع من هذا الفعل ما لا يجوز أن نخرج عنه .

فقال له اقريطون : لم أقل هذا القول على أنك تغرم شيئاً . وإنّا لنعلم أنه ليس لك ، ولا في وسعك ، ما سأل القوم . ولكن أموالنا متّسعة لك بذلك وبمثله أُضعافاً كثيرة ، و أنفسنا طيبة [٤] بأدائه لنجاتك وألا

(١) فى القفطى . ايرعون ؛ وفى هامش احد مخطوطاته : « فى صوان الحكمة : هيكل افلون » . وفى ابن أبى اصيبعة : افولون . وهذا هو الصحيح ، فهو : أپولون Απολλων كما فى الاصل اليونانى (« فيدون » ص ٥٨ ب) .

(٢) « فيدون » ٥٩ د — ٦٠ حـ .

(٣) لم يرد طبعاً رومية (= روما) فى محاورات افلاطون ؛ وماورد فى « قريطون » (ص ٤٥ حـ) كملجأ له بعد الهرب هو تساليا ، وفى « فيدون » (٩٩ أ) ثيبة و ميجارا .

(٤) بأدائه : ناقصة فى القفطى وموجودة فى ابن أبى أصيبعة .

نفجع بك .

قال (سقراط) : يا أقريطون ! هذا البلد الذى فُعِل بى فيه ما فعل هو بلدى وبلد جنسى ؛ وقد نالنى فيه من جنسى (**) ما قد رأيت ، وأوجب علىَّ فيه القتل ، ولم يوجب علىَّ لشىء استحقه ، بل لمخالفتى الجور وطعنى على الأفعال الجائرة وأهلها (***) . والحالُ التى وجب علىَّ بها عندهم القتلُ هى معى حيثُ توجهتُ . وإنى لا أدع نصرة الحق والطعن على أهل الباطل والمبطلين . وأهل رومية أبعدُ منى رحماً من أهل مدينتى فهذا الأمرُ إذا كان باعثه [٢٠١] علىّ الحقُّ ، ونصرةُ الحق ، حيث توجهتُ ، واجبةٌ علىَّ ، فغير مأمون هناك علىَّ مثلُ ما أنا فيه ، ثم لا يعطف واحدٌ منهم على رحمٍ يفدينى بها .

فقال له اقريطون : فتذكر ولدك وعيالك وما تخاف عليهم من الضيعة وارحمهم إن لم تشفق على نفسك .

فقال (سقراط) : الذى يلحقهم من الضيعة برومية كذلك ؛ ولكنهم ها هنا أحرى بأن لا يضيعوا معكم .

خبّرنى(+ يا اقريطون ! لو أن الناموس مَثَلَ رجلاً فقال لى : « ياسقراط أليس بى اجتمع أبواك ، وبى كان تأديبك ، وبى تدبير حياتك ؟ ـ » اكنت أقول لا ، أم أقول الحق الذى هو الاقرار بذلك ؟

فقال له (أقريطون) : بل الحق .

قال سقراط : أفرأيت إن قال لى : « أفى (١) العدل أن يظلمك ظالم فتظلم آخر » ؟

أفكان يجوز أن أقول : نعم ؟

(١) هذاهو الصو اب كما فى مخطوط M، ولا صواب لتصحيح لبرت : أبقى العدل.

(**) : فى ابن أبى أصيبعة : حبسى .

(***) : يضيف ابن أبى أصيبعة : « وأهلها من كفرهم بالبارى سبحانه وعبادتهم الاوثان من دونه . » وهذه الاضافة تتفق مع الديباجة التى صور بها روايته.

فقال أقريطون : لا يجوز أن تقول نعم .

قال (سقراط) له : فان قال [1] لى : « يا سقراط ! فان ظلمك القضاة الأحد عشر وألزموك ما لا تستحق ، (فهل) يجب أن تظلمنى فتلزمنى ما لا أستحق ؟ » ـ فهل يجوز أن أقول نعم ؟

قال له أقريطون : لا يجوز ذلك .

قال له سقراط : فان قال : « أفخروجك من الصبر على ما حكم به الحاكم خروج عن الناموس ونقضٌ له ، أم لا ؟ » ـ أيجوز أن أقول : ليس بنقض وخروج عن الناموس ؟

فقال له اقريطون : لا يجوز ذلك .

فقال له سقراط : فاذن لا يجب ، إن ظلمنى هؤلاء القضاة ، أن أظلم الناموس .

ودار بينهما في ذلك كلام كثير . فقال له اقريطون : إن كنت تريد أن تأمر بشىء فتقدّم فيه ، فان الأمر قد أزف .

فقال (سقراط) : يشبه أن يكون كذلك ، لأنى قد رأيت في منامى قبل أن تدخل إلىّ ما يدل +) على ذلك .

فلما كان ذلك اليومُ الذى عزموا فيه على قتله ، بكّرنا كالعادة . فلما جاء قيّمُ السجن ورآنا ، فتح الباب ؛ وجاء القضاة الأحد عشر فدخلوا ، ونحن مقيمون على الباب . فلبثوا مليّاً ، وخرجوا من عنده ، وقد [٢٠٢] قطعوا حديده . ثم جاءنا السجّان فقال : « ادخلوا ! » فدخلنا ، وهو على سرير كان يكون عليه . فسلّمنا وقعدنا . فلما استقر بنا المجلس ، نزل عن السرير ، ونزل معنا أسفل منه ، وكشف عن ساقيه فمسحهما وحكّهما ، ثم قال : « ما أعجبَ فعل السياسة الالهية كيف قرنت الاضداد بعضها ببعض ! فانه لا تكاد تكون لذةٌ إلاّ تبعها ألم ، ولا ألم إلاّ تبعه لذة . فانه قدعرض

---

(١) أى « الناموس » وقد تمثل شخصاً .

لنا ، بعد الالم الذى كنا نجده من ثقل الحديد في موضعه ، لذةٌ » .

وكان هذا القول منه سبباً للقول في الافعال النفسانية . ثم اطّرد القولُ بينهم في النفس ، حتى أتى على جميع ما سُئل عنه من أمرها ـ بالقول المتقن المستقصى . ووافى ذلك منه على مثل الحال التى كان يعهدَ عليها في حال سروره من البهج والمزح في بعض المواضع . وكلّنا نتعجب منه أشدّ التعجب : من صرامة نفسه ، وشدة استهانته بالنازلة التى قد نهكتنا له ولفراقه ، و بلغت منا وشغلتنا كل الشغل ، ولم تشغله عن تقصّى الحق في موضعه ؛ ولم يَزُلْ شيء من أخلاقه وأحوال نفسه التى كان عليها في من أمنه [١] من الموت .

وقال له سيمياس في بعض ما يقوله له وأمسك بعض الامساك عن السؤال: إن التقصّى في السؤال عليك مع هذه الحال لثقل علينا شديد وسماجة فاحشة وإن الامساك عن التقصّى في البحث لحسرة علينا غداً عظيمة ، لما نعدم في الارض من وجود الفاتح لما نريده .

فقال له : « يا سيمياس ! لا تدعنَّ التقصى لشيء أردته ؛ فان تقصّيك لذلك هو الذى أسرُّ به . وليس بين هذه الحال عندى وبين الحال الاخرى فصل [٢] في الحرص على تقتصى الحق . فانّا ، وان كنّا نعدم أصحاباً ورفاقاً أشرافاً محمودين فاضلين ، فانّا أيضاً إذ كنا معتقدين [٢٠٣] متيقنين بالاقاويل التى لم تزل تسمع منا ، نصير الى اخوان فاضلين [٣] أشراف محمودين ،

(١) فى القفطى : أمنه الموت ؛ و فى ابن أبى أصيبعة كما أثبتنا . و لعل الصواب : فى مأمنه من الموت .

+ . . . . . + : ما بين هاتين العلامتين لم يرد فى ابن أبى أصيبعة . وهذا الموضع مأخوذ كله من محاورة « قريطون » ٤٩ ب ـ ٥٣ حـ باختصار شديد . وهذا هو الموضع الوحيد فىهذا الفصل ، الذى لم يؤخذ من « فيدون » ، وربما كان فى هذا ما يفسر عدم وجوده فى رواية ابن ابى أصيبعة .

(٢) فى مخطوطات القفطى : فضل (بالضاد المعجمة) .

(٣) « فيدون » ٦٩ د ـ هـ .

منهم أسلاؤس وأمارس وارقليس [١] وجميع من سلف من ذوى الفضائل الانسانية » ـ وعدّد أقواماً غير من ذكرنا .

فلما تصرّم القولُ في النفس وبلغوا من سؤالهم الغرض الذى أرادوه ، سألوه عن هيئة العالم ، وما عنده من الخبر في ذلك فقال : « أمّا ما اعتقدناه وبيّناه فهو أن الارض كريّة ، وأن الافلاك محيطة بها ، ومحيط بعضها ببعض : الاعظمُ بالذى يليه في العظم ؛ وأن لها من الحركات ما قد جرت العادة بالقول به وسمعتموه منا كثيراً ـ فأما ما وصف اناس آخرون فانهم وصفوا اشياء كثيرة » .

ثم قصّ قصصاً طويلة في ذلك، مما ذكره الشعراء اليونانيون القائلون فى الاشياء الالهية كأوميرس وارفاؤس واسيدوس وانبذ قليس [٢] .

ثم قال : « اما ما قلنا فى النفس وفى هيئة الارض والافلاك ، فلم نخدع فيه ولم نقل غير الحق . فأمّا هذه الأشياء الأخر فانه ليس بحثها من فعل رجل حكيم » .

فلما [٣] فرغ من ذلك قال : « أمّا الآن فأظنّه قد حضرت الساعة التي ينبغى أن نستحمّ فيها فلا نكلف النساء إحمام الموتى فإن الامارماني [٤]

(١) لا توجد هذه الاسماء فى « فيدون » ؛ ولهذا يصعب علينا تحديدها . وربما كان الاخير هو هرقليس Ηρακλης وقد ورد ذكره مراراً فى محاورات أفلاطون (راجع فهرس الاعلام فى ح ٦ من نشرة تويبنر ص ٤١٥) .

(٢) اوميرس = Ομηρος ؛ أرفاؤس = ΟρΦευς ؛ أسيدوس (١) ربما كان صوابه : فارمنيدس Παρμενιδης الفيلسوف الايلى ؛ انبذ قلس = Εμπεδοκλης ـ وقد ورد محرفاً فى نشره القفطى هكذا : ابيذقلس .

(٣) فيدون ١١٦ أ ـ ١١٨ أ .

(٤) = Σιμαρμενη = القدر .

قد دعانا و نحن ماضون إلى ترتاروس [(١)] و امّا أنتم فتنصرفون إلى أهاليكم » .

ثم نهض ودخل بيتاً يستحمّ فيه . فأطال اللبث فيه ونحن نتذاكر ما نزل بنا من فقده ، وأنّا نعدم أباً شفيقاً ، ونبقى بعده كاليتامى .

ثم خرج إلينا وقد استحم . فجلس ، ودعا بولده ونسائه فأتى بهم . وكان له ابنان صغيران ، و ابن كبير [(٢)] . فودّعهم و أوصاهم بالذى أراد وأمر بصرفهم . [٢٠٣] .

فقال له اقريطون : « ما الذى تأمرنا به أن نفعله في ولدك وأهلك وغير ذلك من أمرك ؟ »

فقال (سقراط) : « لست آمركم بشىء جديد ، بل هو الذى لم أزل آمركم به : من الاجتهاد في إصلاح أنفسكم ، فإنكم إذا فعلتم ذلك سررتمونى وسررتم كلّ من هو منى بسبب » .

فقال له اقريطون : « فما الذى تأمرنا به أن نعمل إذا متّ » ؟

فضحك (أى سقراط) ثم التفت إلى جماعتنا وقال : « إن اقريطون لا يصدّق بجميع ما سمع منى ، ولا أن الذى يخطب ويخاطبه منذ اليوم هو سقراط ، ولا يظن أن الذى يفعل ذلك به ليس إلاّ جسد سقراط . وأنا أظن الآن أننى سافرٌ منكم بعد ساعة . فإن وجدتنى يا قريطون فافعل بى

(١) فى هامش مخطوط منشن برقم ٤٤٠ : « فى صوان الحكم : فان الامر يأتى ، يعنى السياسة ، قد دعتنا ونحن ماضون الى ازوس . »

وفى ابن ابى أصيبعة : فان الارماماني قد دعانا . . . زاوس .

وربما كان الصواب : ترتاروس ـ لازاوس . وترتاروس Ταρταρος هو المقام تحت الارض فى أعماق العالم الاخر ، وفيه يلقى زيوس بأولئك الذين أهانوه .

(٢) الاكبر هو Lamprocles (انظر اكسينوفون « الذكريات » ٢:٢) والاخران هما سوفرونسقس Sophronisque ومنكسانس Ménexène والنقل المشهور يجعل هذين الولدين من أم اخرى غير اكسانثپ Xanthippe ؛ ولكن فى فيدون ص ٦٠ أ أنهما ولداها.

ما تشاء » .

فأقبل خادم الأحد عشر قاضياً فوقف بين يدى سقراط . فقال له : « يا سقراط إنّك حرىٌّ ، مع ما أرى وما عرفته منك قديماً ، أن لا تسخط علىَّ عند ما آمرك به من أخذ الدواء اللازم باضطرار . لأنّك تعلم أنّى لستُ علةَ موتك ، وأن علة موتك القضاة الأحد عشر ، وأنى مأمور بذلك مضطر إليه ؛ وانك أفضل من جميع من صار الى هذا الموضع . فاشرَب الدواء بطيبة نفس . واصبر على الاضطرار اللازم » . ثم زرقنا بعينيه ، وانصرف عن الموضع الذى كان واقفاً فيه بين يدى سقراط .

فقال سقراط : « نفعل ذلك » . ثم التفت الينا وقال : « ما اهيأ (*) هذا الرجل ! قد كان يدخل الىَّ كثيراً فأراه فاضلاً في مذهبه » .

ثم التفت الى اقريطون وقال له : « مر الرجل أن يأتى بشربة موتى ان كان قد سحقها ، وان كان لم يسحقها فليُجِدْ سحقها ، وليأتِ بها » .

[٢٠٥] فقال له اقريطون : « الشمس بعدُ على الجدار (**) ، وعليك من النهار بقيّة » .

فقال له سقراط : « قل للرجل حتى يأتى بالشربة » .

فدعا اقريطون غلاماً له ، فأفضى(١) اليه بشىء . فخرج الغلام مسرعاً فلم يلبث أن دخل ومعه الرجل ، وفي يده الشربة . فنظر اليه كما ينظر الثور الفحلُ الى ما يهابه . ثم مدّ يده وتناولها منه والتفت اليه وقال له : « يمكن أن تخلف من هذه الشربة شربةٌ لإنسان آخر » . فقال : « انما

(*) أفعل تفضيل من: هيىء : جميل ، لطيف ؛ وفى اليونانى (١١٦ د) ἀστεῖος

(**) فى « فيدون » : «على الجبال» (ص ١١٦ ﻫ) ἐπὶ τοῖς ὄρεσι

(١) فى نشرة لپرت للقفطى : فأصغى ــ وهو تحريف ظاهر ؛ وفى نص « فيدون » (١١٧ أ) ἔνευσε (أومأ) .

تدوف [١] منها ما يكفى الرّجل الواحد » . فقال له : « أنت عالم بما ينبغى أن يعمل إذا شربتُ فأمر بذلك . » قال (أى السجان) : « ليس هو إلاّ أن تتردّد بعد شربها . فإذا وجدت ثقلاً في رجليك استلقيت » .

فشربها (أى سقراط) .

فلما رأيناه قد شربها ، رهقنا [٢] من البكاء والأسف ما لم نملك معه أنفسنا وعلت أصواتنا بالبكاء . فأقبل علينا يلومنا و يعظنا ، ثم قال : « إنما صرفنا النساء لأن لا يكون مثل هذا . فأما الآن فقد كان منكم أعظم » .

فأما أنا فسترتُ وجهى ، وكنتُ أبكى بكاءً شديداً على نفسى إذ عدمت صديقاً مثله . ثم سكتنا استحياءً منه . وأخذ في التردّد هنيهة ، ثم قال للرجل : « قد ثقلت رجلاى » . فأمره بالاستلقاء ، وجعل يجسّ قدميه ، ثم غمزهما ، وقال له : « هل تحسّ غمزى ؟ » قال (اى سقراط) : « لا ! » ثم غمزه غمزاً شديداً وقال له : « هل تحسُّ غمزى ؟ » قال : « لا ! » ثم غمز ساقيه وجعل يسأله ساعةً بعد ساعة : « هل تحسُّ ؟ » فيقول : « لا ! »

ورأيناه يجمد أوّلاً فأوّلاً ويشتد برده حتى انتهى إلى حقويه . ثم غمزه فلم يحسّ بذلك ؛ فكشف عنه وقال لنا : « إذا انتهى هذا البردُ إلى قلبه قضى عليه » .

ثم قال سقراط لقريطون : « لسقلاپيوس عندنا ديك ، فأعطوه إياه وعجّلوه » .

فقال له اقريطون : « نفعل ذلك . وإن كنت تريد شيئاً آخر ، فقل ! » .

فلم يجبه ، وشخص [٢٠٦] ببصره . فأطبق أقريطون عينيه وشدّ

---

(١) فى المخطوطات : ىدف ـ وقدقرأها ليرت : ندق ـ والصواب ما أثبتنا ، وداف الدواء يدوفه دوفاً = سحقه فهو مدوف أو مدووف .

(٢) أى غشينا .

لحيته [١] .

فهذا خبر سقراط ، صاحبنا ، الذى لا نعلم أحداً في دهرنا من اليونانيين كان أفضلَ منه . فقال (*) له خقراطيس : « فمن كان حاضراً ؟ » فقال : « جماعة كثيرة من أصحاب سقراطيس . فقال له : « أكان أفلاطون حاضركم ؟ » قال : « لا ! لأنه كان مريضاً لا يقدر على الحضور » .

(١) فى ابن أبى أصيبعة : لحيبه .

(*) « فيدون » ٥٩ ب ـ وهكذا عاد صاحب هذا التلخيص الى بداية المحاورة ، بعد أن وصل الى تلخيص نهايتها .

من « رسالة في شرح معنى صناعة الموسيقى »

(مجموع في كتابخانه دكتر يحيى مهدوى ، ومنه فلم في المكتبة المركزية في جامعة طهران برقم ٢٤٣٣)

[ورقة ١٣٦ ب]

« أفلاطن ذكر في كتابه المعروف بكتاب « السياسة »[١] أنه يوجد في سُنن المدن المحكمة السُّنن أن تأليف الالحان من الاشياء التى تلزم الحاجة اليها ؛ وأنه كما يجب أن نباعد الاحداث من استماع اللحون الشجيّة والنوحية والمزحية ، كذلك أيضاً ينبغى أن نجنب الابطال من الناس ومن يحتاج اليه في الحرب ، أمثال هذه اللحون ، وأن يكون ما يستعمل لهم من ذلك تأليف اللحون المقوّية التى تليق بالحرية والانفة من الانقياد للشهوات فان الاحداث [١٣٧ أ] اذا دبّروا بهذا التدبير كانت أنفسهم على سبيل النجدة والقوة ، وسبيل العفاف والنزاهة . وأمّا من كان غضوباً قاسياً ، فالذى يصلح له من الالحان ما كان شجيّاً ليّناً مرققاً له : فانه اذا استعمل ذلك وداوم عليه ولم يخلطه بغيره ، صَلَحَت به أخلاقه وبعدت عما كانت عليه ...

[١٣٧ ب] . . . وحكى عن أفلاطن أنه قال في كتابه المسمى « طيماوس »[٢] أن الله أعطانا السمع والصوت ليكونا سبباً لنا الى نيل الحكمة ولمنفعة الصوت الذى يصير الى السمع في تأليف اللحن الذى هو مجانس للحركات التى في أنفسنا ، وليس منفعة تأليف اللحون لاكتساب اللذة التى تشاركنا فيها البهائم – كما ظنّ كثير من أهل زماننا – ، لكنّما انما أعطينا لنقوى بها على تقويم الانفس التى فينا اذا كانت (في المخطوط : كانا) على غير

(١) راجع كتاب « السياسة » ، ص ٣٩٨ – ٤٠٠ .

(٢) راجع « طيماوس » ، ص ٦٧ ب – حـ .

التأليف الذى ينبغى .

وقال في كتاب « السّنن والاداب » ان الله سبحانه ، لما علم ضعفنا ، أعطانا علم اللحون التى نصلح بها أحوال أنفسنا ونستعملها في أعيادنا ليكون تقرُّبنا إلى الله سبحانه ، إذ مجدّناه وقدّسناه باللحون الحسان بأحسن ما فينا من الأُمور النفسانية .

ومما يدل على قوة هذه الصناعة [١٣٩ أ] على تغيير قوى النفس وأخلاقها أن فثياغورس أحضر فتىً ، قد كان بلغه عن امرأة كان تعشقها أنها قد هويت غيره . وكان الفتى في مجلس ، فزمر الزامرُ اللحن المسمى افرنجون فهيّج اللحن الفتى على أن أجمع (لعل صوابه : أزمع) على إحراق منزل تلك المرأة ؛ وتهيأ لذلك . فنهاه فيثاغورس . فلم يلتفت إلى قوله واستخفّ به وبما [١] سمعه. فأمر فوثاغورس الزامر أن يزمر اللحن المسمّى اسفيدناقون. فلما فعل الزامرُ ذلك ، رجع الفتى عن رأيه ، وكفّ عما (همّ) به . . .

وكان أفلاطون إذا جلس على الشراب قال للموسيقاه : غنّيانى [١٣٩ ب] ثلاثة أشياء : في الخير الأُول ، وفي الاقتداء به ، وفي إيضاح الامور .

(١) فى المخطوط : واسمعه .

عن المخطوط رقم ٢١٠٣ كتابخانه مركزى فى طهران (*)

[٢٧]

قال افلاطون :

إن آخر نهاية عالم الطبيعة الفلكُ المتحرك حركة استدارة عن حركة واحدة مفردة .

وقال في حدث عالم الطبيعة : كل جوهر وكل فعل في عالم الطبيعة يعدّه الزمان - واقعٌ تحت الحدث لا محالة ؛ وإنما يقبل الجوهر هذا العدد إذا كان كونه بالاستحالة ، فيقال إنه كان أو يكون . وهذا لا يكون إلاّ بزمان ، فيكون حينئذ ذلك الجوهر ثابتاً تامّاً في أنّيته . فأما فعل الشىء فيقبل العدد إذا كان فعلاً منفصلاً لا له أول و (لا) آخر . وهذا لا يكون إلاّ بزمان . وإذا كان هذا على ما وصفنا ، فكل فعل واقع تحت الزمان فله بدءٌ وآخر لا محالة . وإذا كان له بدء ومنتهى ، كان تحت الزمان بما يعدّه الزمان ويحوز عليه . وإذا كان فعل الشىء واقعاً تحت الزمان ، فجوهره واقعٌ تحت الحدث . واذا كان الشىء قديماً ، لم يعدّ الزمانُ فعله ولم ينقض بتقضّى الزمان .

و [٢٨] اذا كان الامر على ما وصفنا ، وكان الزمان يعدُّ فعل الفلك - أعنى حركته - فلحركة الفلك بدء ونهاية لا محالة . وما كان لحركته بدء فهو محدث اضطراراً . وكل ما كان الزمان يعدّ فعله وتنقضى

(*) لم يرد اسم المؤلف فى المخطوط ، وقد كتب على الصفحة الاولى عنوان : « نوادر الفلاسفة » ، ولكن ليس « نوادر الفلاسفة » لحنين ، ولكن مجموع من آراء الفلاسفة اليونانيين فى الالهيات والاخلاق. وقد اعددناه للنشر مع « نوادر الفلاسفة » لحنين بن اسحق .

أجزاؤه بتقضيه فجوهره حدث لا محالة . غير أن الاول والآخر في حركة السماء يختلف ، لان الاول يكون مرة أولاً ، ومرة أخيراً ، والاخير مرة أخيراً ومرة أولاً ، لان حركة السماء مستديرة ؛ وكل مستدير فنهاياته وأبعاده متساوية . واذا كانت الابعاد متساوية ، كانت الاجزاء منها منعطفة بعضها على بعض .

كلامه فى العوالم العالية : يعنى عالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية

قال :

ان الكلام على العوالم العالية ليس بطبيعى ، بل تعليمى وان كنا استدللنا على أنها مفردات متجددات في أفعالها مما أفادنا الكيان ، لان القول على عالم الطبيعة خلافُ القول في العاليات من العوالم ، لما نشاهده من اختلاف حركات أجزائه : بما فيه من القصد والتأليف والتركيب ، حتى اذا انتهينا [١] الى نهاية سلوكه ، أعنى الفلك ، رأينا الحركة قد أُخذت في الانفراد والاتحاد ، فصارت [٢٩] لا ضدّ لها ولا معاند ، وذلك لقرب هذه الحركة من تهذيب العوالم الشريفة وتطلعها اليه ، وما نالت بذلك من فضائلها الدائمة ببسطها وانفرادها ، اذا كانت نهاية عالم الطبيعة مطابقة لعالم النفس . فلذلك صار هذا الجسم الشريف الكريم — أعنى الفلك — أدوم بقاءً من سائر أجزاء العالم الفانية . وقد علمنا وسائر الفلاسفة الطبيعيين والتعليميين أن حركة الاستدارة لا ضدّ لها ، وأن حركة الدور كانت في آخر نهاية سلوك عالم الطبيعة ، لانه [٢] ليس هناك شيء [٣] ما في وسطه من كثرة التضاد والاختلاف . فلذلك صارت الحركة متحدة مبسوطة . واذا كان الفلك

---

(١) فى المخطوط : انهينا .

(٢) فى المخطوط : لان .

(٣) فى المخطوط : فما .

انما يتم دوام بقائه لهذه العلل الموجودة ، أعنى لانفراد حركته واتحاد فعله وعدم الاضداد له ــ فكم بالحرىُ العوالمُ العالية يجب أن تكون أبقىوأدوم اذ كانت لا أضداد لها فينالها ، بأضدادها ، التغيرُ وعدمُ الابدية والتسرمد.

وقد وصفنا أن النفس أبسط وأدوم وأحكم ، والعقل أنفذ وأعلم ، والربوبية أقدر وأوسع . وقد نعلم أن القياس يشهد للحسّ ، والحسّ يشهد للقياس أنه ان كانت حركة الاستدارة [٣٠] أبسط ما في عالم الطبيعة ، من قِبَلِ أنه لا ضد لها ولا معاند ، وكانت العلة في حركة الفلك حركة الاستدارة لانه في آخر سلوك عالم الطبيعة بما استفاده عالمُ الطبيعة من عالم النفس ــ فبالحرى يجب أن تكون النفسُ أبسط وأبقى في اتحاد (١) فعلها وانبساطها ، اذ كانت أعلى وأقرب من نور البارى وارادته . ولعل حركتها وحركة العقل حركة استدارة ، اذ كنا لا نعلم في عالمنا حركة أدوم من حركة الدور ولا أشدّ اتحاداً ولا أبسط فعلاً . بل نقول ان عالم النفس أبسط وأبقى ، لمطابقته الذهن . وكذلك عالم العقل .

كلامه فى العقل

ان العقل صورة غير هيولانية ، مِنْ قِبَلِ أنه غير ملابس لشىء من الهيولنيّات بجهة من الجهات ، دائم البقاء من قبل مطابقته للدهر : وكذلك قيل إنه يتحرك دائماً .

هذه الفصول انتزعتها من كتاب أفلاطون المعروف بـ « **طيماوس** » في هذه المعانى .

---

(١) مهملة النقط فى المخطوط ، فيمكن ايضاً ان تقرأ : ايجاد ، اتخاذ .

من كتاب « السعادة والاسعاد »

لابى الحسن محمد بن يوسف العامرى (المتوفى سنة ٣٨١ هـ)

[نشرة مجتبى مينوى فى فيزبادن ١٩٥٧ - ٨] (*)

أ - نقول من كتاب « السياسة »

١ - « وقال (أى : افلاطن) في (كتاب) « السياسة » : الشجاعة استحكام الغضب . قال : وما لا غضب له من الحيوان لا شجاعة له . قال : ومتى غضب واحدٌ من الحيوان غضباً تامّاً فإنه لا يقهره واحدٌ من جنسه. قال : وأقول إنه قد يصبر على الأهوال من لا يصبر عن اللذات ، والاستخذاء للذات أسمج ، لأن الصبر عنها أهون . وقد يصبر عن اللذات من لا يصبر على الغضب . والجور عند الغضب والعجز عن مقاومته أوحشها أثراً وأعظمها ضرراً . ومغالبة النفس الغضبية أصعب من مغالبة النفس الشهوانية ، لأن القوة بهذه النفس . فاذا كانت هى المنازعة ، كانت القوة معها ؛ وكذلك يتعذر ضبطها وغلبتها . ولذلك نقول بأنّ من ملك غضبه فهو الشجاع » . [ص ١٠٨]

٢ - « قال أفلاطن في كتاب « السياسة »(١) : قال من مدح الجور : « العدلُ ضارٌّ بالعادل ، وإنّما ينفع غيره . وأما الجور فنافع للجائر ، ولذلك ما يميل الكلُّ اليه بالطبع » . قال : وإن العدل لم يوضع بسبب أنه خير بذاته ، لكن بسبب أنه خير [ضعف] من لحقه الجور . قال : وأكثر من يمدح العدل إنما يمدحه خديعة وسخرية . قال : وقال من مدح العدل : العدلُ

(*) هذه النشرة عبارة عن نسخة مصورة بالاوفست لما نسخه الناشر الاستاذ مجتبى مينوى عن المخطوط الموجود فى مكتبة تشستر بيتى Chester Beatty فى Dublin دبلن (ايرلنده) . و هذا المخطوط ناقص البداية و النهاية وفى وسطه خرم . ثم مخطوط آخر فى مكتبة د . أصغر مهدوى فى طهران .

(١) انظر « السياسة » ص ٣٤٣ - ٣٤٤ وسائر المقالة الاولى فيه .

هو أمانٌ للإنسان في الدّنيا والآخرة ؛ وهو المنعش للأمل ، والمقوّى للرجاء والثقة عند الشدائد . قال : وهو النافع ، لأنّه به تدوم كل شركة ومعاملة . وأكثر ما يميل إليه الانسان بطبعه ضارٌّ . وأمّا النافع (فهو) ما مال إليه بعقله ، ولذلك قيل : خالف هواك تَسلَمْ .

قال : وقال المادح للجور : العدل هو الأمر النافع لمن هو أقهر . والعادل هو الذى يلتزم سُنّة من هو أقهر ، وذلك أن كل قاهر فلابدّ من أن يضع لنفسه ما هو أنفع له . والجور هو تعدّى تلك السّنّة ومخالفتها ، ولذلك يلحق الجائرين العذاب .

قال المحتجّ للعدل : أرأيت إن وضع ما يظنّ أنه نافع وليس بنافع ـ أيلزم الأضعف أن يطيع السّنّة ؟ فإن لزم ، فليس حدُّ العدل أنه النافع لمن هو أقهر .

قال : ونقول أيضاً إن كان العدلُ صناعة ، فإنه يلزم أن يطلب ما هو أنفع لمن هو أذلُّ وأضعف ، لا ما هو أنفع لمن هو أقهر . وذلك أن موضوع كل صناعة إنما هو لمنفعة المصنوع ، لا لمنفعة الصانع : فإن الطبّ لم يوضع لمنفعة الطبيب ، لكن لمنفعة العليل ؛ والرعى لم يوضع لمنفعة الراعى ، لكن من أجل المرعىّ . وكذلك هذا في الرياضة ، وفي كل صناعة فإن قال قائل بأن الراعى إنما يرعى بسبب الأجرة ـ قيل : أخذ الأجرة لم يقع للراعى بحدّ[1] صناعته ، لكن من صناعة أخرى .

قال : وأيضاً فإنه إن كان هذا السائس إنما يسوس بسبب ما يأخذ من الاجرة فإنه كالاجير فيما يعمله . وإكراه الانسان نفسه خسّة ونذالة .

قال : وإن الفاضل لا يتولى الرياسة لسبب مال أو كرامة ، لكن للضرورة . ولذلك قيل بأن المدينة الفاضلة بشرف ارتفع فيها ، فقال بسبب

(١) فى المطبوع : نحو ـ وهو لا معنى له .

امتناع أهلها من التقبل بالرياسة [١] .

فقال المادح للجور : وإنّما أمدح من الجور جورَ الجائر الكامل في جوره ـ وذاك هو المتغلب . فان المتغلّب على الكل يأمن العقوبة والمذمّة .

قال : فان قيل بأنّه لم يكن للمظلومين [٢] أن ينالوه بالعقوبة ويجبهوه بالمذمّة . فان أحوالهم معه أن يشناؤه ويبغضوه فيما بينهم وينتقضوه .

قال : وأيضاً فانه إن لم يلحقه وبالُ جوره في الدنيا ، فسيلحقه في الاخرة . وإنّا [٣] نقول في جواب ذلك إن الجائر الكامل هو الذى يمكنه أن يأتى [على] الجور على صورة العدل حتى لا يشعر به أحد ، وذلك لانه تزيّا بزىّ أهل الفضيلة ويجىء من خلفه مكرٌ يغلب . والصانع الكامل هو الذى يشعر بما يكون ممكناً في صناعته وبما لا يكون ممكناً فيروم الممكن ويحيد عمّا لا يمكن . وأيضاً فانه إن أخطأ يمكنه أن يتلافي خطأه وأن يصلحه . وأيضاً فانه قد يمكنه أن يستعين على تزيين أمره لقوم يشتمل بهم من المتشبهين بالبالغين حتى يمدحوه ويتبرؤه مما رمى به . ـ وأما أمر الاخرة فانه يصلحه بالقرابين وبالصدقات في حياته وبالوصايا من بعد موته .

قال : والجائر إذا كان على هذه الحال ، فانه يتعجّل المنفعة واللذة وحُسنَ العيش في الدنيا والاخرة .

قال : وأما العادل الكامل فانه لا يحبّ أن يظنّ أنه عادلٌ فسيظنّ به أنه جائر . وإذا كان على هذا ، فاته حظُّ العاجل : من حسن الحال ، ورغد العيش ، ولحقته المذمّة من قِبَلِ أنه يظنّ به أنه جائر ، وربما نالته العقوبة ،

قال : والجائر إن تابع الناس لم يطمعوا فيه ؛ وإن أراد مواصلتهم

(١) هكذا فى المطبوع ، والجملة مضطربة . ولعل صوابها هو : ولذلك سئل : هل المدينة الفاضلة تكون فاضلة لشرف ارتفع فيها ؟ فقال : لا ، بل بسبب امتناع أهلها من التقبل بالرياسة

(٢) فى المطبوع : المظلومين .

(٣) فى المطبوع : فانا .

رغبوا فيه : فهو يتزوّج بمن شاء ، ويزوِّج بناته وبنيه فيمن شاء .

قال : وأما العادل فانه ان تابع الناس ذهبت حقوقه . وان أراد احدٌ ظلمه ، يتيسّر ذلك عليه ، لانه لا يحب الخصومة والانتصاف . وان أراد المواصلة لم يرغب فيه : فهو لا يجد الرّضا من الزوجات لنفسه ولبنيه ، ولا من الازواج لبناته . وان تولّى عملاً من الاعمال أبغضه أقرباؤه وأصحابه وأهلُ عمله ، وذلك لانه لا يرفق أقرباءه ، ولا ينفع أصحابه ، ويمنع أهل عمله من الظلم فتخشن قلوبهم عليه .

قال : وان الجائر في كل هذه المعانى على ضد هذه الحال .

قال : وكذلك نقول بأن العدل سلامة ناحية وحسنُ خلق ، وبأن الجور جودة قضيّة وقوة رأى .

قال المحتجّ للعدل : أخبرنى عن الجائر الكامل : أيمنع نفس السارق من ان يسرق ، والمكابر على اموال الناس من ان يكابر ، والزانى من ان يزنى ؟ قال : وكيف لا ؟ قال : يلزم من هذا أن يكون ضعيف الرأى ، ذميم الفطنة - فان العالم بكل صنعةٍ لا يمنع مما توجبه صناعته .

قال : واخبرنى عن الجائر الكامل : هل يمكنه ان يستديم جوده بغير العدل ؟ قال : وكيف لا ؟ قال : من قبل انه اذا جار ، احتاج الى معاونين له وانصار . وان لم يعطهم ما يريدون ، لم يثبتوا معه ولم يعينوه . والسبب في ذلك أن الجور يورث التياثاً وشقاقاً ونقيضاً وقتالاً . وأما العدل فانه يكسب أهله ألفةً ومحبةً وسلاماً وسلماً .

قال : وأما قول من يقول بأن الجائر يمكنه أن يلتبس أمره ويستر جوره ، فانه قولٌ لا حاصل له ، وظنٌّ لا قوام له . وذلك أنه ليس يجوز أن يذهب على أحد ما يلحقه في نفسه أو ولده أو أهله أو إخوانه أوجيرانه وما كان بعيداً عن الانسان فانه لن يخفى إذا كثر ؛ وإن ذهب على الناس فلن يذهب على الله وعلى أوليائه . وأمّا ما يتقرب به ، فانه يجب أن يكون

من أطيب ماله ومما يرضاه الله ، فان الله لا يرضى بالخبيث الذى هو وحش وقذر ولا بالذى هو متسخط فيه على أخذه .

قال : وبعدُ ! فايّ صدقة وقربانٍ ممّا لا يملكه المتقرّب به ، ولكنه يكون لغيره !

ابانة صفة الجور وخسته
بصفة حال الجائر

قال أفلاطن :

الجائر شقىٌّ ومرجوم وفقير ومهينٌ وجاهل أحمق ، وإن ظنّ به أنه سعيدٌ ومغبوطٌ وغنىٌّ عزيز ، وكيّسٌ بصير . وذلك لان الشرور [1] داهية عليه ، وجميع الخيرات - مثل المنافع والأموال والصحّة والجمال والقوة والملاحة ولطف الحواسّ وذكاء الطبع غير نافعة له ، بل ضارّة ، من قِبَل أنها الآلات والاسباب للفسق والشره ، وللتخليط والسّرف على نفسه وبدنه ولفساد دنياه وآخرته . ولذلك يكون عيشه عيش أسقام وآلام . وإن ظنّ به أنه صحيح عاقل فانه لا يكون على ما يظنّ به . والشره يولّد الداءَ في البدن ويورث الغباوة ، ويؤدّى إلى النسيان والحماقة . وكثيراً ما يؤدّى الى الأمراض المزمنة . وربما بادر بالانسان إلى الموت .

وأيضاً فانه لا يصفو له عيشه لما يلحقه من خوف العاجل ، ولما يتردد في نفسه من خوف الآجل ، لأنه لا يأمن من أساء إليهم . وحقّ له ألا يأمنهم . ولا ينبغى له أن يأمن من أحسنَ إليهم ، لأنه إنما يحسن الى من يعاونه على الشرّ . وليس يعاونه على الشرّ إلاّ الشرير الخبيث . وأمثال هؤلاء يتغنمون الوثوب عليه متى قدروا على ذلك .

قال : وهو وإن لم يؤمن بأمر الاخرة ، فلابد من أن يلحقه الخوف منه [2] ، لما يجرى على سمعه من أهواله ، ولما يخطر على قلبه من ذكره

(١) فى المطبوع : السرور داهية عليه (!)
(٢) اى : من أمر الاخرة .

ولا سيمّا إن مرض أو كبر .

قال : وأمّا (أنه) فقير ، فلانه لا يستغنى بما يملك ، ويفتقر أبداً إلى ما لا يملك .

قال : وهو من أجل هذا يتقطّع بالحسرات ، إذ كانت شهواته لاتقف وليس ينال كلّ ما يشتهى .

قال : وأما (انه) مهينٌ ، فلانه بسبب شرهه يحتاج ان يتعبّد لمن كان عساه لا يرضى بأن يكون عبداً له .

وايضاً فمن اجل انه لا كرامة له ، لان الكرامة انما تكون بسبب الفضيلة وليست له فضيلة . وان اكرم فانما يكرم للمخافة .

واما احمق : فلما قلنا ، ولشيء آخر وهو انه يأخذُ بالعنف والقهر والضرب والشتم ما ليس له ، ثم يدفعه الى من لا يستحقه لينجوبه من عذاب الله . ولو انه رده على من يستحقه لعساه ينجو من عذاب الله ، لانه قطع عند الاخذ أكبادهم ، وتناول بالضرب ابشارهم ، وانتهك اعراضهم .

وأقول في الجملة بأن الحياة شرٌّ للجائر من الموت ، وان الموت خيرٌ له من الحياة .

وقال افلاطن : الجائر بشرهه مخرّب لنفسه ولبدنه ولبيته ولسائر النفوس والابدان والبيوت .

ابانة فضيلة العدل
بصفة حال العادل

قال افلاطن :

قال المادح للعدل : العادل هو السعيد المغبوط في الدنيا ، وهو الفائز برضوان الله في الاخرة فانه قد اقتنى لنفسه الخيرات الشريفة باقتنائه الفضائل وازال عن نفسه الشرور الضارّة بانسلاخه من الرذائل .

قال : وذلك لانه ليس يمكن الشره ولا الجبان ولا الجاهل ان يكون

عدلاً . فلابدّ من أن يكون العادل عفيفاً نجداً حكيماً .

قال : وانه لابد من ان يشتهر امره اذا دام عليه . واذا اشتهر امره فزع الناسُ الى رياسته وولايته ، فعقدوا له الولاية على انفسهم طوعا ورأسوه فسينتظم له امره في خيرات العاجل ، فيتمكن ما شاء ، ويتزوّج ممن شاء ، ويزوّج بناته وبنيه ممّن شاء . وان وقع في [بليّة] مرضٍ او فقر ، او بليّة ، او محبة ، فسيؤول امره الى ما يغبط به ، لان الله تعالى هو المتولّى لامره ولامر جميع من يكون في مرضاته . و كيف يجوز ان يخذله وهو مفتقرٌ الى الله في فعله ، ومطيع له في امره ؟ ! » .

[ص ٢٣٣ ـ ص ٢٤٢]

٣ ـ « قال افلاطن في كتاب « السياسة »[١] : ينبغى ان يأخذ الناس ببناء مساجد لله » .

٤ ـ « قال افلاطن في كتاب « السياسة »[٢] :

ويجب ان تكون اموال جميع الصناع متوسطةً في الفقر والغنى . وذلك ان الغنى يخرجهم الى ترك العمل ؛ وامّا الفقر فانه يقطعهم عن تجويد العمل ، لتعذّر اقتناء ما يحتاجون اليه لتجويد العمل . » [ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦] .

٥ ـ « قال افلاطن في كتاب « السياسة »[٣] :

ويجب ان تجعل مساكن حفظة المدينة خارج المدينة بحيث لا يتعذّر عليهم حفظُ المدينة ممّن يريدها بسوء من خارج ، ولا يتعذّر عليهم حفظها ممّن يبغيها بسوء من داخل ...

قال[٤] : وينبغى ان يحظر عليهم اتخاذ المساكن الفاخرة واقتناء الضّياع والمستغلاّت ...

قال[٥]: وينبغى ان يحظر عليهم اتخاذ آلات الزينة وادّخار الذهب والفضة .

(١) « السياسة » ص ٤٢٧ .
(٢) « السياسة » ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ .
(٣) « السياسة » ص ٤١٥ .
(٤) « السياسة » ص ٤١٦ .
(٥) « السياسة » ص ٤١٦ .

قال [١] : وينبغى الا يكون في منازلهم ما يخافون عليه اذا سافروا . . .

قال : وليس ينبغى ان توسّع عليهم ارزاقهم . قال : وينبغي ان تجعل جراياتهم الحبّ من الطعام والقصد من الادام . وينبغى ان ينظر لكسوتهم ولسائر ما يحتاجون اليه بالقصد . . .

قال : وينبغى ان يحظر عليهم شرب الشراب البتة ، فلا يشربوه في ليل ولا نهار ، إلّا على سبيل التداوى والعلاج . . .

قال : وينبغى ان يكون اكثر ما يطعمون : الكباب والشواء . . .

قال [٢] افلاطن : وينبغى ان يحرّم عليهم شرب الماء في آنية الذهب والفضة . . .

قال [٣] افلاطن : قال لى قائل : انك قد حرمت الحفظة اكثر اللذات والخيرات !

قلت : صدقت . وانما فعلت ذلك لما اقتضاه حق السياسة في صلاح حالهم وحال اهل البلد .

قال : وكيف ؟

فقلتُ : اما صلاح حالهم فمن قبل انهم اذا الفوا الدلال والتنعّم ، ثم اضطرّوا ــ بورود العدوّ ــ الى الكدّ والتعب والى خشونة العيش والجدوبة ، لم يجدوا أنفسهم ، ولكنهم افتقدوها ، فركبهم الأعداء واستذلوهم ونالوا منهم مرادهم ضرباً وقتلا وأسراً . فأىّ الأمرين أولى بحسن النظر لهم : أن نلزمهم من قبل الشدّة ما يكون به صلاحُ احوالهم في الشدة وسلامة ابدانهم عند النازلة ، أم ان نسوّى لهم رغد العيش الذى يؤدّيهم الى الهلاك ؟

قال : وأما صلاح حال البلد فلأنهم إذا اعتقدوا العقد واقتنوا الأموال صاروا أرباباً ولم يكونوا حرّاساً ولا أعواناً .

قال : واَخلِقْ بهم ، إذا تمادى الزمانُ عليهم ، أن يحتاجوا إلى حفظة يحفظونهم .

---

(١) « السياسة » ص ٤١٦ . (٢) « السياسة » ص ٤١٧ .

(٣) « السياسة » ص ٤٢٠ – ٤٢١ .

قانون كبير فى السياسة :
أن كيف ينبغى ان توزع الخيرات على أهل المدينة

قال :

ونقول : ليس سبيلُ السائس أن يجعل جميع الخيرات لكل واحدٍ من أهل المدينة ، أو لكل صنف ، لان هذا لا يمكن أن يكون . قال : ولكن الواجب أن تجعل جملة الخيرات لجملة أهل المدينة حتى لا يفتقد أهلها شيئاً من الخيرات . قال : ثم إنه يجب أن يعطى كل واحدٍ من أهل المدينة ما يستحق مثله أن يعطى : فإنه ليس بحسنٍ أن يلبس الحراث والفاخرانى والطيان [1] ثياب الزينة ، وأن يوضع على رأسه اكليل الكرامة ، ثم يستخدم في عمله . وليس يجوز أيضاً أن نعطيه شرف الرياسة ، ولا نرفع عنه التصرف في اكتساب المعيشة .

بقية القول فى القانون

قال : فإن كان هذا لا يصلح ، بل لا يمكن ، فكذلك أمر الحفظة : ليس يجوز أن نعطيهم الدلال والقنية والقدر ، ثم تأمرهم بأن يكونوا حرّاساً ومحاربين .

قال : وسبيل النظام والصلاح أن يعطى كل صنف من أصناف أهل المدينة ما ينبغى أن يعطى مثله ، ثم لا يترك بأن يزول عن حالته فيطلب ما ليس له ولا يقنع بما هو له .

قال : فإنه إن ترك وذاك ، زال النظام ووقع الاضطراب والاختلاف والتجاذب والتمانع . وبوقوع هذه المعانى يزولُ الصلاحُ وحسنُ الحال ، ويقع الفساد وسوء الحال .

(١) الفاخرانى = الفخارى : بائع الخزف ، صانع الخزف . والطيان : من يعالج الطين .

سياسة فى أولاد الحفظة

قال : وينبغى أن يشهد اولادُ الحفظة الحروب التى لا يكون فيها الخطر العظيم . وينبغى أن يجعلوهم بمعزلٍ مع قومٍ شجعانٍ قد باشروا الحروب وعرفوا أحوالها ، بحيث يرون المحاربة ليتشجعوا برؤية ذلك ويمرنوا عليه . ومتى اوجب الرأى الهرب بهم ، هرب بهم من يكون معهم .

سياسة

قال : ولا ينبغى أن يفادى من استأسر جزعاً من الموت .

قال : وينبغى ان يخرج من الحفظة من القى سلاحه ، أو ولّى العدوّ ظهره . وينبغى ان يلزم بعض الحرف الخسيسة عقوبةً له ، وتحذيراً لغيره من ان يفعل مثل فعله . وينبغى ان يتوّج بتاج الكرامة من ابلى في الحرب وان يشهر امره في الكرامة .

سياسة كبيرة فى الحزم

قال : وليس ينبغى ان يباح لهم اخذ شيء يكون مع الاعداءِ اذا انهزموا ، من قَبل ان يمضى على هزيمتهم يومٌ وليلة ، فإنه قد هلكت عساكر بسبب الشرّه إلى تناول ما كان الأعداء يلقونه .

قال : ولا ينبغى ان يطلق لاحدٍ تشليح قتلاهم .

ذكر الاعمال التى يجب على الحفظة القيام بها

قال : ويجب ان يعرف الحفظة انهم لحفظ المدينة من الاعداء الخارجين من المدينة ، ولحفظها من الارديا الذين يكونون في المدينة ، ولحفظ السنن من اهل المدينة ، فان عداوة الكثير من اهل المدينة للسنن اشدّ من عداوة المخالفين لاهل المدينة ، لميلهم الى الراحة والبطالة ، ولرغبتهم في اللذة والشهوة .

كيف ينبغى أن يحفظوا البلد من الاعداء وكيف ينبغى أن يحفظوا السنن

قال : والسبيل في حفظ المدينة من الاعداء تشريدهم وإبعادهم عن المدينة والسبيل في حفظ السنن ان يؤخذ اهلُ المدينة باستعمالها ، وبأن لا يتركوا التقصير منها .

قال : وإنه قد يكفى في أمر الاعداء ان يجعل المدينة بحال ان لا يقدر الاعداء على ايقاع السوء بها . فأما في امر السنن فليس يكفى هذا ، ولكن يجب ان يؤخذوا باقامتها . وهذا ايضاً لا يكفى ، ولكنه يجب ان يصيروا بحال ان لا يريدوا سوءاً بها .

كيف يجب أن يكون الحفظة

قال : ويجب ان يكونوا محبين لمدينتهم ، ثابتين على آرائهم ، لايزيلهم عن ذلك السرّاءُ ولا الضراء .

قال : وهكذا يجب ان يكون ولاتها . [ص ٣٩٩ ـ ص ٤٠٥]

ب ـ نقول من « النواميس »

١ ـ قال افلاطن في « النواميس » انه لما وقعت الشركة في الاجتماع وكان من اللازم ان يكون لكل واحد من الناس سيرةٌ يسير بها في صلاح أمره ، وسيرةٌ يأخذ بها أهله وولده ، وسيرةٌ يسير بها فيما بينه وبين غيره من أهل بلده ، ـ وكان لابد من أن تكون سيرهم مختلفةً لاختلاف أحوالهم في الطبع وفي الهمة وفي الفهم ـ قال : والاختلاف أصل كل فساد ـ وجب[١] أن يجمعوا على سنّة واحدة يعمُّ الجميع وكلَّ واحدٍ من الجميع نفعها وخيرُها .

قال : فالسّنّة هى الجامعة للآراء المتفرقة حتى تجعلها رأياً واحداً ، وللصلاح المنتشر حتى تجعله بالنظم واحداً .

قال : والسائس هو حافظ السّنّة ، وراعيها ، ومصرّفها ، ومستعملها في نفسه وفي أهل مملكته .

القول فى السان (٢) ، وأنه ليس يجوز أن يكون واحداً من الجملة

قال افلاطن : السّنّة الكلية إنما تقوم بالناموس الأعظم ، فإن الناموس الأعظم هو الذى تولّى أحكامَ السّنّة الكلية واتقانها .

قال : وأما الحروب فإنّما يقوم بها الناموس الاصغر . والناموس الاعظم هو الاوّل ، وهو العقل المجرّد الذى لم يلابس المادة قط ، ولايجوز أن يلابسها . وهو أعلى وأرفع من الجوهر بالقوة وبالشرف . وهو سبب الحكمة والحق ، وسببُ كلّ معرفة : فإنه المهيّىء لجميع الاشياء التى

(١) جواب الشرط من قوله : لما وقعت . . . .

(٢) السان = المشرع .

تدركها المعرفة لان تعلم ، وهو الذى يعطيها الحق ، ويعطيها مع ذلك الوجود والجوهرية ، فإن وجود جميع الاشياء وجوهرها منه .

قال : والناموس الاصغر هو العقل المتجرد عن الشهوة .

وقال في موضع آخر : الناموس الخاصّى هو الهيئة المقوّمة للسّنن المؤدّية إلى السعادة المخلصة من الشقاء .

قال : وهذه السّنن هى التى استخرجت بالفكر من الكلية واحكمت بالتجارب .

قال : ونقول بأن العقل ناموسُ النفس ، والنفس هى خادمة العقل ، وبخدمتها للعقل يشتعل نور النفس ويزكو . وإذا تركت النفسُ خدمة العقل هبط نورها وشرفها ، فيظهر الجهل . وبظهور الجهل يقع الفساد .

قال : وأقول : الناموس الاعظم هو ناموسُ كلّ عقل .

قال : وأقول : السّنة فوق الملك ، والملكُ فوق رؤساء المدن . وإن الملك يستمدُّ من السّنة ويمدّ رؤساء المدن ، كذلك العقل والنفس والطبيعة فإن النفس تستمد من العقل وتمد للطبيعة .

قال : وأمّا الناموس الإعظم فإنه فوق ذلك كلّه .

قال : وأقول : العقل يجرى في فعله على جهةٍ واحدةٍ ، لانه لا ينتج إلاّ الجميل والنافع ، ولا يصحب إلاّ الجميل ، ولا يرفع إلاّ الحكمة ، ولا يقبل إلّا العفيف . قال : وانه حارس كل جهة مخوفة ، وعمله تخليص العالم من الشرور وتعريفهم ما هو أولى . قال : وكذلك السّنّة ، بل السّنّة أولى وأرفع .

قال : وأما النفس فانها ذات أعضاء ، وأعضاؤها قواها ؛ وكذلك الطبيعة هى ذاتُ قوى .

قال : وإن الطبيعة تـمِلى (١) مرة الخير ، ومرة الشر ، ومرةً الجدّ ،

---

(١) فى النسخة المطبوعة : تسلى !

ومرة الهزل. قال: وإنها تزيّن العالم بكل ما يقدر عليه، وتجترّ[1] الناس إلى لذاتها وإلى محابّها.

[ص ١٧٩ - ١٨١]

[راجع « النواميس » م٤ ص ٧١٣ - ٧١٤؛ - وترجمة روبان الفرنسيه ص ٧٥٨ - ٧٥٩]

٢ - القول فى صفة السائس

قال افلاطن في « النواميس » إنه لما لم يجز أن يكون حافظ البقرة بقرة، ولا راعى الغنم شاة، ولم يجز أن يكون معلّم الجهّال جاهلا، (و) كان من اللازم أن يكون رئيس البشر بشراً، وسائس الناس إنساناً، [و] كان من الواجب أن يكون السائس إلهياً. والالهى هو الحكيم، والحكيم هو العالم بالامور الالهية وبالامور الانسية.

قال: وإنه ليس يكفى أن يكون عالماً فقط، لكن الواجب أن يكون راسخاً في الحكمة. فانه ان لم يكن راسخاً فيها، احتاج الى أن يتوقف في الامور حتى يستبين الواجب فيها، فيلحق من التسويف والتعليق الضرر؛ أو يتخبّط فيها فيمضيها على الجزاف، وضرر الجزاف أكثر.

قال: ويحتاج أن يكون عالماً بسنن من كان قبله، وبالأحداث التى كانت قبله، وأنها لمَ كانت، وبأىّ سببٍ كانت.

قال: قد يظن لمن له طبعٌ جيدٌ وأخلاق فاضلة أنه يستحق الرياسة لا سيما إذا كان قد عرَف الأمور الجميلة والأمور القبيحة. وليس الأمر كما يظنّون. وذلك أنه لا يستحق الرئاسة إلاّ المتخرج في الحكمة، وذلك بأن يكون عالماً بالحساب والهندسة وبالموسيقى. فإنه ليس يقوى على التدبير والسياسة، ولا يعرف وجوه التقدير إلّا بمعرفة العدد.

---

(١) فى المطبوع: وتحبر (!) - وكتب فى الهامش: كذا! - وتجتر: تجر، تجتذب.

فى الفرق بين الظان والعالم

قال افلاطن :

وربما اشتبه الأمر على الجاهل فتوهم بالظانّ أنه عالم . والظانْ هو الذى يعرف الاشياء بظواهرها ، ولذلك تتكثر عليه . وذلك أنه إذا رأى شيئاً من الاشياء ، ثم رأى آخر وهو لم يعلم ذلك ، [لكن] ظنّ أنه شبهه. وأما العالم فإنه يعرف ماهية الاشياء ، ولذلك تتوحّد له الاشياء المتجانسة . والغلط يكثر في الظن ، فإن صاحبه حالم ، لا يقظان .

قال : وإن ذوى الحسن يرون بحال ، وذوى القبح يرون بحال . ويتدرّج فيما بينهما ما هو حسن وليس بحسن . والعالم يميّز ذلك بمعرفته بالحسن نفسه .

قال : ويحتاج السائس أن يكون مستمرّاً على العفة ، فانه إن لم يكن مستمراً عليها عدل عن طريق الفضيلة بمنازعة القوى له والشهوة . قال : وأيضاً فانه إن لم يكن مستمراً على العفة ، ام يمكنه أن يحمل غيره على العفة ، فان الكلمة التى تخرج من فم الشره لا تولد العفة ، وإن أشارت الكلمة إلى العفة ، ولكنها تولد مثل ما خرجت منه وهو الشره .

قال : ويحتاج السائس إلى أن يكون ثابتاً في الشجاعة ، لانه إن لم يكن ثابتاً فيها أحجم عن كثير من الامور الفاضلة بسبب المخافة .

قال : ويحتاج أن يكون متواضعاً ، ولا يشتغل بنفسه عن حسن الاصغاء إلى الضعيف والمهين ، ولا يمتنع بزهوه عن المراجعة .

قال : ويجب أن يكون متسعاً بقريحته وفهمه ، حتى لا يعجب بنفسه فان المعجب يترك الاستشارة ؛ وإن ابتدىء بالرأى لم يقبله وإن كان صحيحاً وبيّناً ، فيهلك نفسه وغيره .

قال : وليس يجوز أن يكون شيخاً ولا حدثاً ، لكن متكهلاً ، فان الشيخ لا صبر له على الامور ولا نفاذ عنده ، والحدث لا تجارب له . ومبنى

الامر على التجارب ، فانه انمّا يتكهّن على ما لم يكن بعدُ بما قد كان من أشباهه ونظائره . والتجارب لا تحصل إلاّ في زمان طويل .

قال : ونقول بأن صحّة الاختيار لا تكون من غير انفعال وفعل . وانما يكون ذلك لمن كانت الهيئة الخلقية له فاضلة ، والتجربة صحيحة .

قال : والسنّ الموافق للرئاسة ما بين خمس وثلاثين إلى الخمسين .

قال : ويجب أن يجرّبوا أوّلاً ثم يولّوا . وسبيل التجربة أن يخادعوا فيرغّبوا في الاشياء اللذيذة ويمكنوا منها . فان لم ينخدعوا ، خوّفوا بالاشياء المفزعة . فان لم يفزعوا قيّض لهم من يغالطهم . فان لم يتحيّروا ، قلدوا حينئذ .

[ص ١٨٩ - ص ١٩٢] [وراجع « النواميس » ص ٤٥٠]

٣ - القول في اقسام الرياسات

الرياسة إما أن تكون طبيعية ، وإمّا عرضية .

وقال افلاطن في « النواميس » [١] : الرياسات التى تكون بالطبع أقسام : فمنها رياسة الآباء والامّهات على الاولاد ؛ ومنها رياسة السادة على العبيد ؛ ومنها رياسة الرجال على النساء ؛ ومنها رياسة ذوى الاسنان على من دونهم ؛ ومنها رياسة ذوى النجدة على الضعفاء ؛ ومنها رياسة الفاضل على الناقص ؛ ومنها رياسة العالم على الجاهل .

والعرضية ما تكون بالتغلّب والحيلة : ومنها أن يكون العبدُ حرّاً بطبيعته [٢] المضادة .

٤ - وذكر جالينوس عن أفلاطن أنه قال : ليس ينبغى أن يطلق لاحد شربُ الشراب بالنهار ألبتة ، إلاّ على سبيل التداوى من أجل المرض .

---

(١) راجع « النواميس » ص ٦٨٩ هـ - ٦٩٠ ح (= ص ٧٢٦ - ٧٢٧ من ترجمة روبان الفرنسية ، فى مجموعة La Pléiade ، باريس سنة ١٩٥٥) .

(٢) فى المطبوع : بطبعه .

قال (+ : وليس ينبغى أن يطلق للعبيد وللإماء أن يشربوا ألبتة .

قال : وليس ينبغى لأحد من أهل العسكر أن يشربه ما دام في وجه حرب . هكذا ذكر عنه جالينوس . والذى ذكره في « النواميس » : أنه ينبغى أن يحرّم المسكر على الجند +) .

القول في شرب الصبيان للمسكر ان كيف ينبغى

قال (*) افلاطن : ينبغى أن يمنع الصبيان من الشرب إلى أن يبلغوا ثمانى عشرة سنة . والعلة في ذلك أنه لا حاجة لهم إلى الشراب ، لأن الشراب نارٌ ، والصبىّ ما لم يبلغ ثمانى عشرة سنة نارٌ . وليس يجوز أن يزيد ناراً على نار .

قال (**) [1] : وإذا بلغوا ثمانى عشرة سنة أطلق لهم شربه على سبيل التداوى ، وبالليل دون النهار .

قال : ولا ينبغى أن يطلق لهم الاجتماع عليه ما لم يبلغوا ثلاثين سنة .

القول في الولاة والقضاة أنه : هل ينبغى لهم أن يشربوا ، وأن كيف ان جاز لهم ذلك

ذكر جالينوس في الكتاب الذى يقول فيه بأن « النفس تابعةٌ لمزاج البدن » عن أفلاطن أنه قال : ليس ينبغى للقضاة والولاة والتنا [2] (!)

(+ . . . +) وردت هذه الاقوال فى « النواميس » ص ٦٧٤ أ (= ص ٧٠٥ من ترجمة ليون روبان الى الفرنسية) .

(*) ورد هذا القول فى محاورة « النواميس » ص ٦٦٦ أ (= ص ٦٩٢ من ترجمة روبان فى مجموعة La Pleiade ، باريس سنة ١٩٥٥ .)

(**) ورد فى « النواميس » ص ٦٦٦ أ ـ ب .

(١) فى المطبوع : قالوا .

(٢) كذا فى المطبوع .

وجميع من يقصد للمشورة أن يشرب .

قال جالينوس : وقال افلاطن ، فأقول [١] في الجملة بأنه ليس ينبغى لمن أراد أن يكون صحيح العقل أو مستقيم السّنّة أن يشرب الشراب ألبتة [٢] .

[ص ٣٧٤ ـ ص ٣٧٥]

(٣) اى أبو الحسن العامرى .

(٤) تناول أفلاطون موضوع آثار شرب الخمر فى محاورة « النواميس » ، المقالة الاولى ص ٦٤٩ أ ـ ٦٥٠ ب (ص ٦٧٠ ـ ص ٦٧١ من ترجمة ليون روبان L. Robin فى مجموعة La Pleiade باريس سنة ١٩٥٥ .) وص ٦٧٢ أ ـ ﻫ (= ص ٧٠٢-٧٠٣ من الترجمة المذكورة) و ص ٦٧٣ ﻫ ـ ٦٧٤ ح (= ص ٧٠٤ ـ ٧٠٦ من الترجمة الفرنسية المذكورة) .

من كتاب « بستان الاطباء وروضة الالباء » (*)

لموفق الدين اسعد بن الياس ابن المطران الدمشقي المتوفى سنة ٥٨٧ هـ وكان في خدمة صلاح الدين فاتح القدس

المخطوط رقم ١٦٧٦ في Army medical Library
Washington D. C .U.S.A

١ ـ « من كتاب ايساغوجى عمل الليـنوس شرح الحسن بن سوار على طريق الحواشى :

قال : فيثاغورس أول من سمـّى الفلسفة فلسفة ، وهى محبة الحكمة.

ملحة أخرى منه : قال : على الموت الاختيارى رمز أفلاطن بقوله إن الفلسفة هى التفكر في الموت . لى [1] : يعنى موت الشهوات . » [ورقة ١١٣ ب]

٢ ـ « تعريف : متى رأيت في كتب الطب وأقسام الفلسفة : « قال الشاعر » مطلقاً فاعلم أنه اوميرس ؛ أو « قالت الشاعرة » فاعلم انها ساففوه [2] وهى امرأة كانت في النساء بمنزلة أوميرس في الرجال . وكذلك إذا قالوا « الالهى » فانما هو ابقراط . وإذا قالوا : « الفاضل » فانما هو فلاطن . وإذا قالوا : « المنفرد » فانما هو ذيوجانس [3] . وإذا قالوا : « الزاهد » فانما هو سقراط . [ورقة ١١٥ أ]

(*) يوجد منه نسخة في مجلس شوراى ملى في تهران برقم ۴ ، و في مكتبة ملك بتهران برقم ٤٢١٠ .

(١) أى المؤلف موفق الدين اسعد بن الياس بن المطران .

(٢) = Sapho

(٣) في المخطوط : يوجانس .

من كتاب تعليق الحواشي على كتاب « العبارة » لارسطاطاليس

تفسير أبي نصر محمد بن محمد الفارابي

مخطوط في مكتبة مجلس شوراى ملى برقم ٩٤٩ طباطبائي

[ورقة ٨٩ أ]

و أما ما حكى من أن أفلاطن يخالفه في هذا ، وأنه يرى خلاف ذلك بما وجد من قوله في كتاب « السياسة » : إن الشرّ أشدُّ مضادة للخير من مضادة « ما ليس بخير » لـ « الخير » ـ فانه لم يرد بذلك مضادته في الاعتقاد ولا في اللفظ ، وإنما أراد مضادته في الوجود . وذلك أن الخير إذا زال ولم يخلفه شرٌّ ، لم يكن عن ذلك الشيء الذى عنه زال الخير : فعل الشر . فان العادل إذا زالت عدالته ، ثم لم يخلف مكان عدالته جور ، لم يمكن منه فعل جائر . فان كان « لا ـ عدالة » ، الذى هو زوال العدالة ، ربما كان منه فعل جائر ، وربما لم يكن منه فعل جائر ، وكان الذى يكون منه فعل الجائر باضطرار هو من كان مع لاعدالة جائراً . فلذلك يكون التضاد فيما يتعاقب وجودها ، من حيث هى موجودة بالجور أشدّ مضادّة للعدالة من « لا ـ عدالة » للعدالة ، والشرّ أشدُّ مضادة للخير مما هو « لا ـ خير » للخير . غير أن أرسطاطاليس ليس يفحص (في) هذا الموضع عن تضاد المواد وتقابل المواد المتقابلة أيّها أبعد في التقابل . وإنما يفحص عن الأقاويل المتقابلة والاعتقادات المتقابلة . وبين هذا (وما) حكى عن أفلاطون فرق عظيم . ومع ذلك فان افلاطن لو كان رأيه فيما يفحص عنه ارسطاطاليس مضاداً لرأى ارسطاطاليس لجعلنا هذا الفصل فصلاً يناقض فيه ارسطاطاليس قول افلاطن ، ولما استعظم ذلك ، كما من عادة ارسطاطاليس أن يفعله في سائر كتبه فيما يرى أن أفلاطن غلط فيه .

القسم الثانى :

افلاطون المنحول

فقر التقطت وجمعت من افلاطون فى تقويم السياسة الملوكية والاخلاق الاختيارية

عن ١ ـ كتابخانه آستان قدس فى مشهد برقم ٣٥٣٥ (*)
٢ ـ فرهنگ اصفهان برقم ٢٨١٣ [١٠] (**)

قال أفلاطون :

لا تصحبوا الأشرار فإنهم يمنّون عليكم بالسلامة .

وقال : إذا أقبلت الدولة خدمت الشهواتُ العقولَ ، وإذا أدبرت خدمت العقولُ الشهواتِ .

وقال : لا تقسروا أولادكم على آدابكم ، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم .

وقال : لا تطلب سرعة العمل واطلب تجويده ، فإن الناس ليس يسألون: في كم فرغ من هذا العمل ؟ وإنما يسألون عن جودته .

وقال : لا تحقرن صغيراً يحتمل الزيادة .

وقال : لو لم يكن في الترفه إلاّ احتمال العادات الرديئة ، لكان كافياً منه .

وقال : عطية العالم شبيهة بمواهب الله ، جل وعز ، لأنها لا تنفد عند الجود بها ؛ ولكنها توجد بكمالها عند مفيدها .

(*) سنرمز اليها بالحرف ش ، وسنضع أرقام صفحاتها بين قوسين معقوفتين . وهى أصح من النسخة الاخرى بكثير.

(**) سنرمز اليها بالحرف ص ؛ وخطها أوضح من المخطوط الاولى ، ولكن فيها تحريفات كثيرة .

وقال : زيادتك كلمةً في مخاطبة الحرّ أحبُّ إليه من زيادتك درهما في أجرته .

وقال : من فضيلة العلم أنك لا تستطيع أن يخدمك فيه أحد ، كما يخدمك في سائر الأشياء ، وإنما تخدمه بنفسك ؛ ولا يستطيعُ أحد أن يسلبك إياه كما يسلبك غيره من القنيات .

وقال : إحسانك إلى الحرّ يحرّكه على المكافأة ، وإحسانك إلى الوغد يحركه على معاودة المسألة .

وقال : إن أنكرت من أحدٍ شيئاً فلا تَطّرحه ، وأَجِل فكرك في جميع أخلاقه ، فلعل موهبة من الله جل وعز لا يخلو منها .

وقال : الشّرار يتتبعّون مساوىء الناس ، ويتركون محاسنهم ، كما يتتبع الذباب المواضع الفاسدة في الجسد ويترك الصحيح منه .

وقال : إذا قوى الوالى على عمله حرّك دار ملكه حسب [٢] ما في طبيعته من الخير والشر .

وقال : إذا صادقت رجلاً وجب عليك أن تكون صديق صديقه ، ولا يجب عليك أن تكون عدوّ عدوّه لأن هذا إنما يجب على خادمه ، وليس يجب على مماثلٍ له .

وقال : ليس (١) وراءك احتماء

وقال : لو تمدح أحداً بأكثر مما فيه فإنه يصدق عن نفسه فيكون مازدته إياه نقصاً لك .

وقال : لا تركبنّ أمراً حتى تصلح فيه بين الشهوة والعقل ، فإن العقل وحده يُحسن عليك ، والشهوة وحدها مردية لك .

وقال : موقع الصواب من الجهال مثل موقع الجهل من العلماء .

وقال : إذا بلغ المرء من الدنيا فوق مقداره ، تنكرت أخلاقه للناس .

(١) فى المخطوطين : ليس وراض احتماء !

وقال : إذا أحسن أحد أصحابك فلا تخرج إليه بغاية برّك ، ولكن اترك منه شيئاً تزيده إياه عند تبيّنك منه الزيادة في نصيحتك .

وقال : لا تفارق طاعة الرأى والبصر في كل أمورك ، فإنك إن لم تحرز الحظّ الذى تبتغيه كنت قد أحرزت العذر .

وقال (*) : أظهر البشر للمنعم عليك ولغريمك فإنهما يملكان رقك .

وقال : ينبغى للعاقل أن يتذكر عند حلاوة الغذاء مرارة الدواء .

وقال : ليس تسلم مودّة متعاملين حتى تكون رغبتهما في الصداقة أكثر من رغبتهما في المعاملة .

وقال (*) : حركة القوة الشهوانية تلقاء الرغبة ، وحركة القوة الغضبية تلقاء الرهبة ، وحركة القوة الفكرية تلقاء العلة . وبهذا تساس الطبقات الثلاث من الناس : أما الطبقة العلية فبالحجة ، وأما الاوساط فبالرغبة ، وأما السفلة فبالرهبة .

وقال (*) : اُخرجت كثيراً من الملوك الغيرةُ على المراتب إلى أن حبسوا المنازل على أهلها ، [٣] ومنعوا كل انسان من الخروج عن منزلته وهذا خطأ منهم يعود ضرره من ذلك الموضع من العالم بعد مدة . وذلك أن القوم إذا تناسلوا في مرتبة أو صناعة أضووا [١] فيها إلى أن تتلاشى فضائلهم .

وقال (*) : يحتاج الملك أن يكون من عامّته في ستر ، فإنه إن آنسها هان عليها . والعلة في ذلك أن في طباعها أن يهين بعضها بعضاً ولا يوقره . فكل من انبسطت اليه جرى مجرى بعضها من بعض .

وقال (*) : القحة في الانسان إنما هى عمى فكره عن أكثر صور ما

---

(١) أضوى : كان نحيفاً هزيلا ؛ هزل . وفى « مختار الحكم » : انتهوا .

(*) ورد فى « مختار الحكم ومحاسن الكلم » ص ١٥٠ – ١٥١ من نشرتنا ، مدريد سنة ١٩٥٨ .

يطرأ عليه ، فهو يمضيها مستهيناً بها لانه لا يتأمل مقاديرها .

وقال : حقيق على الملوك إذا عفوا عن قتل رجل أن يجعلوا محياه في خفض .

وقال : إذا قامت حجتك في المناظرة على كريم ، أكرمك ووقرك . وإذا قامت على خسيس ، عاداك واضطغنها لك .

وقال (*) : فضل الملوك على حسب خدمتهم [١] لشرائعهم وإحيائهم سنّتها ؛ ونقصُهم على قدر إغفالها وتخطيها . وذلك أن خدمة الشريعة تحركهم للعمل ، وإلى أن يعطوا من أنفسهم ما يجب عليها ؛ كما يأخذون من خاصّتهم وعامّتهم ما يجب عليهم .

وقال : نظام امر المملكة بالملك وترتيب أصحابه على حسب نظام قوى نفسه .

وقال : إذا أردت سوءاً بعدوّك ، فاستعرض أخلاقه فإنك لا تجدها بأسرها كاملة ، ولابد من أن يلحقها النقص . فادخل الحيلة إليه من غميزته فإنه لا يفوتك .

وقال : الحسود ظالم ضعيف ، يرومنّ [٢] انتزاع ما حسدك عليه . فلما قصّر عنك بعث إليك تأسّفه . ومما ثبت في الصحيفة الصفراء التى تقرأ في قرابين الهياكل : « لا يرتفع الحسد عن أحد إلاّ رحمه الناس » .

وقال : السخيّ يبخل عند جمع المال ، وتثقل عليه في ذلك الوقت المسألة لأن طريق الجمع غير طريق [٣] البذل .

وقال : لا تظنّ بكل من منع ما يُسأل أنه بخيل ، فقد يمنع مَن طلب السلامة من الناس ومَن يكره مداخلتهم له وانفتاح ما لا يملك غلقه منهم ، ومَن يحتاج إلى تكلّف الاعتذار لهم والانتصار لنفسه منهم - فيرى

---

(١) ص : اخدمتهم لشرائعهم ؛ ش : اخدمتهم وشرائعهم .

(٢) ص : بده عن (!) ؛ ش : يدوعن (!) .

أن يغلق أبواب هذه السُّبُل عنه .

وقال : الفرق بين المعرفة بالشىء والعلم به (أن) المعرفة تذكّرك ما قد نسيته ، والعلم به أن يثبت في نفسك من أمره ما لم تتصوره قبل ذلك .

وقال : إن استطعت أن تُرى الملك غناك عنه ، وليس بأنك توهمه كثرة الجِدة ، ولكن ليعلم أن القليل يقيم أحوالك كما يقيم الكثير أحواله ـ فافعل ، فإنه أدوم لسلامتك عليه .

وقال : إذا قدّمك الملك فلا تقبل من أحدٍ من الناس ما تلقى الملك به ، فربّما يتمّ بذلك كيد الكائد لك .

وقال : إذا اشتملت على أمر ملكٍ فلا تلابس لذة ولا تنعّماً في الوقت الذى يخلو فيه لذلك ؛ واستعمل الجد والتدبير في الوقت الذى يهزل فيه . فإن دعاك إلى مشاركته فيما شرع فيه أعلمته أنه لا يجب أن يجتمعا على الهوى لئلاّ يغيب نور العقل عن تلك المملكة .

وقال : إذا خصصت بملك فلا تخبره بأحب إخوانك إليك ، فإنه ربما تغير لك فكادك فيه بالاساءة إليه . وإن سبق إليه تقديمك لأحد إخوانك ، فأعلمه أن ذلك لصلاحه وخوفه من ربّه وأنه كثير التبتل ، فان هذا يزيدك عنده ويمنعه من الإقدام (١) عليه بالسوء .

وقال : حرامٌ على الملك السّكر ، لأنه حارس المملكة ، ومن القبيح أن يحتاج الحارسُ إلى من يحرسه .

وقال : ينبغى للملك أن لا يثق على العقوبات واقامة الحدود غيره ، فان هبة (٢) أهل مملكته توجد من العقوبة إليه .

وقال (*) : أسرع الأشياء ضرراً الخطأ في السفينة وفى مجالس الملوك

---

(١) ص : القدام .

(٢) كذا فى ص ؛ وهى غير واضحة فى ش .

(*) هذه الفقرة موجودة فى « مختار الحكم ومحاسن الكلم » للمبشر ابن فاتك ، ص ١٥١ من نشرتنا ، مدريد سنة ١٩٥٨ .

وفي مناجزة الحروب .

وقال : لا تتبع مملوكاً قوى ّ الشهوة ، فان له مولى غيرك ، ولا
[٥] غضوباً فانه يقلق في رقّك ، ولا قوى ّ الرأى فيستعمل الحيلة عليك .
ولكن اطلب من العبيد : الحَسَنَ الانقياد ، المطبوع ، القوى ّ البنية ، الفرح
الشديد الحياء .

وقال : اللجاج عسر انطباع المعقولات في النفس ، وذلك إمّا لفرط حدّة تكون في الانسان ، وإما والنفس تشبه ذبالة القنديل ، والطبيعة تشبه زيته : فاذا زادت قوة واحدة منها على الاخرى ، بطل نظامها .

وقال : الدّين [١] في أكثر الأوقات أعظم محنةً منه في الحال التى احتج إليه فيها لأن الصيانة به تعود بغاية الاخلاق وصاحب مرفوق معه ومستيأس منه ، وليس يستحليه ولا من صغرت عنده قيمة نفسه بشره وضاعت عوارفه [٢] .

وقال : من سجايا الحرّ أن يكون صبره على استصلاح من دونه أكثر من صبره على استغنائه عمّن فوقه ، واحتماله ممّن ضعف عنه أكثر من احتماله ممّن قوى عليه .

وقال : ما رُدَّت إليه قيمة الأشياء وتعامل به الناس في البلدان فهو شبيه بالملوك : يصلح الملك بصلاحه واستجادته ، ويفسد بفساده واستعمال التجوّز فيه .

وقال : الأنذال يطردون بالايحاش ، والأحرار يطردون بفرط التخفّى ّ.

وقال : أسرع الأشياء إلى انحلال النفس تجرع المغايظ ، وقصور العادات ، ورد النصيحة ، وتضاحك ذوى البخوت بذوى العقول .

---

(١) ش ، ص : الذين .

(٢) هذه الفقرة مضطربة المعنى فى النسختين .

وقال : ينبغى للعاقل أن لا يتكسّب إلاّ بأزيد ما فيه ، ولا يخدم إلاّ المقارب له في خلقه .

وقال : إذا خدمت رجلا رئيساً فتبيّن ما يحتاج إليك فيه ، فان المستخدم إمّا أن يكون أنقص منك فيما استخدمك فيه ، وإمّا أن يكون أزيد منك فيه . والناقص محتاج إلى أن تقبل تفويضه ولا تتركنّ شيئاً من أموره بغير تأمل . والزائد عليك فينبغى أن [٦] تطلعه طلع ما عملت به ، وتحرز الحجة عنده في كل ما أثبتّه ، فانه إنما يقيمك مقام حافظ عليه .

وقال : أضرّ من عاشرته مُطربك ومُغريك ومن قَصُرَت همته عنك .

وقال : انبساطك عورة من عوراتك ، فلا تبذله إلاّ لمأمون عليه وحقيق به

وقال : من تعلم العلم لفضيلته لم يوحشه كساده ، ومن تعلّمه لجدواه انصرف عنه بانصراف الحظ عن أهله إلى ما يكسبه .

وقال : لا تستوف شرائط الأعمال وما يوجبه لها العدل في الأزمان المضطربة فيضيع سعيك وينشب التخلف فيما تعانيه . ولكن ناسب بعملك طبيعة الزمان ، ما لم يقدح (ذلك) في مروءتك ودينك وأخلاقك . فاذا بلغ هذه الثلاثة ، فخلِّ عما في يدك منها ، وإلاّ خسرت من نفسك أكثر مما تربحه في ذات يدك .

وقال : لا تنظرن الى أحد بالموضع الذى رتبه فيه زمانه الطبيعى .

وقال : ليس يحسن البخل الا في أربع : الدين ، والحزم ، وأيام الحياة ، والمقاتلة .

وقال : من جمع الى شرف أصله شرف نفسه ، فقد قضى الحق عليه واستدعى التفضل بالحجة . ومن أغفل نفسه واعتمد على شرف آبائه ، فقد عقّهم واستحق ألا يقدم بهم على غيره .

وقال : لا ترغبنّ الى من قصرت همّته عن همّتك ، وزاد حرصُه على حرصك ، وكانت حيلته أوسع من حيلتك .

وقال : اذا خدمت من هو أقوى منك في أمر من الأمور ، فأظهر له فيه من النزاهة وحسن المواظبة ما تعدل به رجحانه عليك . فان خدمت من أنت أقوى منه ، فاكفه مؤونة التعب به ووفّر عليه العائد فيه .

وقال : الحكم لا ينسب الّا الى من قدر على السطوة .

وقال : ليس يجب الحمد والذم الاّ لمعتمد للجميل والقبيح .

وقال : ينبغى للحاكم أن يتسلّك الحدود برفق ولا [٧] يخشن على أهل الجرائم ، فلولاهم ما جلس مجلس الحكم عليهم .

وقال : من نقص الشيخ مقامه في رق الأمل واستثارته ما ضعف من شهوته . ومن فضله أن يسعى لطلب البقاء بذكره ، وبعصم الأحداث عمّا يغريهم ويورّطهم في مكروهة عاقبته [١] . ويجتهد أن يثبت ، بازاء كل رذيلة اقترفها ، فضيلةً قبل تباين أجزائه .

وقال [٢] : الآكل يستمرىء الأطعمة الموافقة له ، وتستمرئه الأطعمة المخالفة لطبعه .

وقال : اذا طلبت المال ، فاجعل زمان الاكتساب له أطولَ من زمان الاستمتاع . واذا طلبت العلم فاجعل زمان الارتياض به والفكر فيه ، أطول من زمان الجمع له .

وقال : ليس ينتفع بالعلم ولا بالمال سارقٌ لهما ولا محتال فيهما ، لأن هاتين الرذيلتين لا تكونان إلاّ في نفس قبيحة الترتيب والنظام لا يزكو فيها شيء تملكه ولا يثمر .

وقال : لا يمكن وكذلك تقريب علم الشيء علم المتعلم وايصاله من غير تعب يلحقه فيه ، فان هذا يعمر حفظه ويخرب استطابته . ولكن لوح له

(١) ص : عافيته .

(٢) ورد فى « مختار الحكم ومحاسن الكلم » ص ١٦١ من نشرتنا ، مدريد سنة ١٩٥٨ .

وخلِّ بينه وبين اجالة فكره فيه ، وسدِّده الى طريق الصواب . فاذا تبيَّنت الجهل فيه فافتح عليه .

وقال : لا تيأسنَّ من خير كمن ضعف من المشايخ عن الاستعمال حتى تبيَّن ما معه من التجارب : فان كان موسراً فيها ، فالحاجة اليه ماسَّة . وان كان صفراً منها فقد ارتفعت الرغبة فيه .

وقال : اذا احتجت الى المشورة في طارىء عليك ، فاستشره ببداية الشأن وردَّ الى المشايخ بعقبه وحسن الاختيار فيه .

وقال : رأى من وراءك في المعرفة لك أمثل من رأيك لنفسك ، لأنه خلوٌ من هواك .

وقال : الكريم من الملوك من لم يقتصر على مكافأة من أسدى اليه الجميل حتى [٨] يكون متكفلاً بقضاء ما وجب على الأحرار في زمانه لمن أحسن إليهم وتكون مكارمهم ديناً عليه لذوى الفضل حتى يكافئهم عليها ويقيل عثراتهم بها .

وقال : أعظم قربة الرئيس إلى المرءوس : الرحمة ، وأكبر ذرائع المرءوس إلى الرئيس : الطاعة .

وقال : لا تطيعن قاصداً لك فيما يغضُّ من مروءتك أو يخطر بك ، وكن عوناً له فيما سوى ذلك .

وقال : لا تطيعنَّ أحداً في معصية من هو أقدر عليك منه فتتعرض (١) من المكروه لاكثر ما تصديت له من الصلاح .

وقال : طاعة الصبر على النوائب أسهل من الاسترسال إلى الجزع والاجلاب مع فنونه المردية .

وقال : من ملك نفسه أطاعه من دونها .

(١) ش ، ص : فتعرض .

وقال : الرقة تجب على ثلاثة : عاقل يجرى عليه حكمُ جاهل ، وقوىٌّ في أسر ضعيف ، وكريمٌ يرغب إلى لئيم .

وقال : أول الطب ايناس العليل والتثبت في الاستدلال بأعراض العلّة على أسبابها ، واختيار ما سهل على العليل من الأدوية والتدبير .

وقال : إذا بغى الرئيس ضيّع الفرصة وترفّع عن الحيلة وأنف التحرّز وظنّ أنه يكتفى بنفسه . فعندها يصل إليه من سدّد نحوه فيجد عورته فاضحة ومقاتله بادية . وذكر أن في الصحيفة الصفراء : « يا أيها الانسان ! اكتم في هذا العالم حسن صنعك عن أعين البشر ، فإن له عيوناً أشرف منها مَن عمر ملكوت السموات : يبصره ويجازى عليه .

وقال : أخسُّ النفوس صبرت على الاضامة للذة .

وقال : من تمام أمانة الرجل كتمانه للسرّ ورفعه التأوّل وقبوله الجهل على ظاهره .

(وقال) : الشجاع يختار حسن الذكر على البقاء ، والجبان يختار البقاء [٩] على حسن الذكر .

وقال : المبادرة إلى حسن المكافأة يعتقك من رقّ المحسن وترفعك إلى محله ، وتدخّر لك عنده جميل المراجعة . والامساك عنها مع القدرة عليها ترذّلك وتدلّ على نقصان عندك وجمودٍ في طبعك عن الخيرات وزيادة من الانفعال على الفعل .

وقال : الأنس بالعيب أقبح منه .

وقال : إذا حاكمت رجلاً فليكن فكرك في حجته عليك أقوى من فكرك في حجتك عليه . واحذر أن يسبقك اطافيه (١) شقت عليه مفارقة العالم ، لأنه لم يعد للظاعن عنه عزة ولا زاد ، فيضيع سعيه ويكثر أسفه

(١) هكذا فى النسختين .

ومن خدم الظاعن عن هذا العالم استخف بأسباب العبودية فيها بأسرها وخلّصها من لبوسها ، فاراحها من مصارعة ما يقصر بها وينقص فضلها .

وقال : عاشروا الناس معاشرةَ مَن الصلةُ آثر عنده من القطيعة ، والاحتمال أغلب عليه من التجنى . واعلم أن ما يخرجهم الى التعدّى والأخلاق الذميمة أغراضٌ وظنونٌ فاسدة تعتريهم . فتوقّهم و اغفر لهم .

وقال : من غلب الشبابُ ومساعدةُ الحظ عليه ، ولم يثنياه عن الأمور الفاضلة ـ فهو القوىّ .

وقال : احذر مصارع الدولة [1] واغلطها ما تحرك معه الغضب ، فإن كسره لا ينجبر ، وجرحه لا يندمل . اذا عفا الملك البعيد الهمة استأنف الصنيعة ، وحجب التبكيت ، وأنف من الاعتذار .

وقال : اذا خلطك الملك بنفسه وبلغ بك قريباً من منزلته ، فلا تنس ما أوجبه العدل لك منه : فإنك ان ثابرت عليه حفظت منزلةً يبقى لك عودها وحسنُ الطمأنينة فيها . وان أجلبت معه فيما حرّككما عليه الهوى ، لم تستقرّ على الايام بذلك المحل [2] وحطّك في الميل لك الى دون منزلتك في الحقيقة . [١٠] لا تتركه بغير معاشرين ، والنذل يستوحش ممن معه في غربته وينزع الى أهله فيها ولا يقبل غيرهم لما في طبعه من الاقتصار على من خلفه دون غيرهم . ـ كل ما حملت الحرّ عليه احتمله وراءه زيادة في شرفه إلاّ التماس حظ جزء من حريته فانه يأباه ولا يحبّب اليه .

وقال : من خدم الخير لم تذله الامور الطبيعية .

لا ينبغى للمرء أن يستعمل سوء الظن إلاّ عند انقطاع الرأى ، يريك غاية الامر في مبدئه .

وقال : واذا تحركت صورة الشر ولم تظهر ، ولّدت الفزع . واذا ظهرت

(١) ص : الدالة .

(٢) ص : الحل .

ولّدت الالم . واذا تحركت صورة الخير ولم تظهر ، ولّدت الفرح . واذا ظهرت ولّدت اللذة .

وقال : زينة الانسان ثلاثة : الحلم ، والمحبة ، والحرية .

وقال : منع اللئيم البر ، والتكرم مع اعطائه حقك أحسنُ من بذل السخيّ بالاستخفاف والتهاون .

وقال : ينبغى للحرّ أن يصون مروءته من وهمه وحرصه .

وقال : العزيز النفس هو الذى لا يذل للفاقة .

وقال : أفضل الملوك من بقى بالعدل ذكره ، واستملى من اتى بعده فضائله . موت الملك بدء حركة الزهد من نفوس الخواصّ في هذا العالم ، وعبرة العوامّ .

وقال : اعرف للأشياء فضلها ، تعرف فضلك . وانظر اليها من جهة جواهرها ولا تتأمّلها من جهة أعراضها : فإن محبّتك لها تدوم ، وانتفاعك بها يقيم .

وقال : الشراب يكشف عن المتصنع ستر التصنع (١) ، وكذلك القدرة . لا تستعمل البطش (إن) ينجع القول . وقدِّم العدل ، تظفر بالمحبّة . وينبغى للعاقل أن يربّى صداقة صديقه بجميل الفعل وحسن التعاهد ، كما ربّى الطفل الذى ولد له والشجرة يغرسها ، فإن ثمرتها ونضرتها على حسب جميل الافتقاد لها .

وقال : لا تبكّتن أحداً في الظاهر بما تأتيه في الباطن . واستحى من نفسك ، فإنها تلحظ منك ما غاب [١١] عن غيرك . لا تجعل (٢) القائد لأفاعيلك الوهم ، ولا تجدّد شهوتك من العقل إذا هى جمحت بك ، واستعن

(١) ص : الشراب يكتنف عن المتصنع وكذلك القدرة !

(٢) ص ، ش : تفعل .

عليها بغضبك [١] وإلاّ كنت بهيمياً .

وقال : الحرّ من وقى ما يجب عليه ، وتسمّح بكثير مما يجب له ، وصبر من عشيره على ما لا يصبر منه على مثله ، وكانت حرمة القصد عنده توازى حرمة النسب ، وذمام المودة له يجوز ذمام الاقضاء [٢] عليه .

وقال : لا تذمّن رذيلة ظهرت في أحدٍ من الملوك عنده ولا تنهه عنها فإن الامر والنهى للملك دونك . ولكن اذكر له الفضيلة التى خرجت تلك الرذيلة عنها ، وحسّنها عنده فانه يلزمها ويضرب عما ظهر منه من تلك الرذيلة . وليس الخطأ بأحد أقبح منه بالملك ، ولا أضرّ على جملة الناس منه لانه يحرّك الكل إلى نظام ردىء ويفسد نفوس من فيه .

وقال : إذا اشتد فرحك باقبال سلطانك عليك ، فقد ابتدأ بك الشكر . ونهايته أن ترى الناس بغير مقاديرهم ويسهل عليك أن تستذمّ إليهم .

وقال : لا تشيرن على ملك في أحد بما تكره أن يعمله في أمرك إذا حللت محله .

وقال : اذا نابذك [٣] عدو بين يدى ملك فلا تكلّم إلاّ باذنه ؛ واذكر له أنك لا تطلق لسانك في مجلسه لجلالته عندك بجميع ما يحضرك فيه ، وأظهر التهاون بقوله والتبسّم منه ، فإنه يستشيط وأنت وادع ، وتقع به التهمة [٤] وأنت آمن . واظب على من قدمت خلطتك به فإن بينك و بينه [٤] مناسبة سماوية .

وقال : إذا أردت أن تعلم ثبات جدة صاحبك فتبيّن رقته على من أضاف من ذوى الجدات : فإن كانت قوية فقد أحرز لصيانتها حظّاً قوياً .

(١) ص : بفضلك .

(٢) كذا فى النسختين .

(٣) ص ، ش : تايدك .

(۴ . . . ۴) ناقص فى ص .

وإن رأيته يقصد ذوى الجدات بالنقص ، ويعرّضهم للمكاره ومن زالت عنه الجدة [١٢] بالغلظة ، فترقب زوال أمره .

وقال : ما تكاد الجدة تهدى إلى صاحبها صديقاً فيه خير ، ولا تكاد الشدة تهدى صديقاً فيه شر .

وقال : المحبة الصادقة للنفس أن تضعها موضعها ولا تحملها فوق طاقتها بلقاء العقل ، وتمنعها قرط الشهوات بالنواميس [١] .

وقال : ايناس الخائف أفضل من إطعام الجائع .

وقال : أعظم مِن فقد النعمة ما يتخلف في نفوس من زالت عنه من الشهوات المردية والمذاهب الذميمة . وأفضل من فقد الشدائد ما يتخلف في نفوس من زالت عنه من قوة الصبر وذكاء الجوارح وسلوك النفوس إلى الأمر المحمود [٢] .

وقال : غريم المرء يشبه إبطه : إن أغفله فضحه وأبدى عورة منه كانت مستورة .

وقال : إذا استبان الملك منك فضلاً عليه في بعض القوى ، فادّعِ النقص عنه في قوة أخرى قوية فيه ، فانك تخفّ على قلبه .

وقال : زد في تواضعك للملك بمقدار زيادته في رفعتك . فان استعفاك من ذلك ، فأعلمه أن ترك ذلك إثمٌ ، وأن في تخطيه جرحاً عليك ، فان غبّ ذلك محمود لك .

(وقال) : إن قصدك الملك في تابعٍ لك أو في شيء من أمورك ، فليكن طلبك العذر له في ذلك أشدّ من طلبك الحجة التى تعصم منه . ولا تتأثر بكلام الأتباع فيه ، وانظر إلى ولدك فضلا عن غيره بعين الملك ، تسلم من انحرافه .

---

(١) ش ، ص : فى النواميس .

(٢) ص : المحموم .

أكثر استشقاء الملوك من يخدمهم على كثرة ما يحتجبون من الأموال ويتملكون من الضياع والآلات . فاذا تأملت من هذا ما يستكثره ، فردّه إليك (٣) ، وعرّفه أنك تجمعه له باسمك ، والتزم هذا له وإن أظهر كراهته .

وقال : الحاذق بالسياسة من الملوك من استخدم الفضائل في الناس والرذائل كما تستخدم [١٣] الطبيعة فضول الأغذية فتجعلها في أشياء ينتفع بها .

وقال : ليس يطول التذاذك بشيء حِسّى ولا طبيعى ، لأنه سريع التنقل والحركة . وإنما يثبت لك الالتذاذ بالاشياء العقلية التي تثبت ولا تحتاج إلى حراسة هيولاها .

وقال : إحسانك إلى من كادك من الشّرار والحسدة أغلظُ عليهم من موقع اساءتهم منك ، لانك تمنعهم به ما تتطلع نفوسهم إليه من تمام كيدهم لك وبلوغ المحبة فيك . وليس ينكسر منهم باحسانك إلّا من أفرط به ضيق أحواله وكان فيه ضعف عن المعاركة .

وقال : أنقصُ من الكذاب مَن كذب لغيره ، وأخسّ من الظالم من ظلم لسواه .

وقال : البخل يحسّن للرفيع : التواضع ، وللنبيه : الخمول ، وللوَصُول : الوحشة والتفرّد ، ويحبّب إليه أن يكون رعية بعد أن كان راعياً ، خوفاً من غلظ المؤن عليه . وهو ، مع هذا ، ضعيف القلب عن المقاومة . والسخاء في ضدّ هذه الحال . والاعتدال آخذ بأحسن ما فيهما .

وقال : إذا مرَق منك تابع إلى عدوّ لك ، فلا تتبعه سوء ذكر ، ولا تطلق ذلك فيه لغيرك ، وحافظ على أسبابه ، وأشع أن خروجه عنك

(٣) كذا فى ش وص ؛ والصواب : اليه .

عن مواطأة بينك وبينه ، وأنك نصبته للتخبّر عليك ، وهو لا يظهر على لسانك ولكن اطلقها وأنكر ما يتأدّى منها . فانك تفسد بذلك محلّه ، وتلين قسوته عليك . واحذر أن تؤيسه من حسن المراجعة بسوء الايقاع في أسبابه .

وقال : اذا حاولت أمراً فلا تجمح ، ولا ترمه بأكثر جهدك . وكن فيه كالملاّح في قطع عرض البحر يسترق الجرية والرياح ، ويستعمل الاخلاص فيما عجز عنه ، لانه ربما كان الاغراق في الامر سبباً لفوته والاخطار بصاحبه فيه .

وقال : حيث يزيد القول ينقص العمل ، وحيث تقع الهمة يضعف الاسترسال .

وقال : ليس ينبغى للعاقل الحسن الحال أن يفرح بموت عدوّ له ، لان [١٤] الطبيعة لا تتركه بغير عدو . ولكن ينبغى أن يكون فرحه موكلا بارتفاع عداوة الخيار له وميل الشّرار اليه . ويسهل عليه ما سوى ذلك .

(وقال) : لا تظهر الاسف على شيء اغتصبته في هذا العالم . فلو كان لك في الحقيقة ، ما وصل اليه غيرك .

وقال : الزمان الردىء يقلب اعيان المنعمين الى المنع والاساءة بما يظهر فيه من كفر الاحسان ومقابلة الجميل بالقبيح .

وقال : لا يغرك ما شاع عن رجل إلى الايثار له أو إلى الانحراف عنه . واخلط مع الاشاعة عنه الاختبار له .

وقال : ينبغى لمن طال اسانه أن يحدّث بغرائب ما سمع ، فان الحسد لحسن [١] ما يظهر منه ، يحملهم على تكذيبه ؛ ويترك الخوض في الشريعة وإلّا حملتهم المنافسةُ له على تكفيره .

وقال : من أراد من الملوك أن تحسن عند الناس أيامه بعده وتستملي سيرته ، فليحرز الحجة فيما عمله ، ولا يجاهر بعقوبة خارجة عن الشريعة

(١) ش ، ص : والحسن (!)

ويبسط يده في ضعفاء مملكته .

وقال : أضرّ الاشياء عليك أن يعلم رئيسك أنك أحسن حالا منه .

وقال : فساد ناب المدينة والمنزل والجسد مرض في أمراض كل واحد منها .

وقال : انما تنقص بلاغة المحررين لأنهم قد صرفوا أكثر عناياتهم إلى تقويم حظوظهم ، وليس يضطلع المعتنى بجهتين كما يضطلع المعتنى بجهة واحدة.

وقال في بعض وصاياه لتلاميذه : لتكن عنايتكم في دنياكم بما يصلح به معاشكم ، وفي دينكم بما يرضى به خالقكم عنكم .

وقال : وقيل له : كيف ينبغى للرجل أن يصنع لئلاّ يحتاج ؟ فقال : إن كان غنيّاً فليقتصد ، وإن كان فقيراً فليدمن العمل .

وقال : لا تدفعنّ عملا عن وقته ، فان للوقت الذى تدفعه عملا ، وليس تطيق ازدحام الأعمال ، لأنها إذا ازدحمت دخلها الخلل .

وقال : أول ما يغبن الغابن نفسه برضاه بثمرة [١٥] الخديعة وتفضيله إياها على ثمرة الانصاف التى لا تبعة فيها .

وقال : من اجلب مع هواه ، أهدى السرور من عاداه .

وقال : يحتاج الوزير الى جوامع ما أخذه الوزير حتى يقف على غرض كل وارد وصادر ؛ وكذلك ما يطلق .

وقال : اعطاؤك الانسان ما لا يحتسبه يفسد نفسه ، ويعلّمها التعبّد للبخت .

وقال : إذا أردت أن تجمع لمن عنيت صلاح الحال والنفس فحرّكه على بعض أمورك ، واستخدمه بأفضل ما فيه من مهمّك ، وأغزر نصيبه وعائدته ولا تعطه (بغير) شيئاً علة فيطلب الفرح بغير أسباب الفرح .

(وقال) : تيقظ في مزاجك مع الملك أن يعظم إضرارك بأحد من

الناس ، فربما جرى هذا في عرض كلامك فتأتيه ولا تلقى له بالا ، ويكون بك بوارُ خلق كثير .

وقال : أقبح من فاقة الغنيّ رجوع الآمال عنه ، وخضوعه من[1] دونه في حراسة ما فضل عن حاجته .

وقال : الزهاد هم الذين لم يلحقهم سحر الطبيعة .

وقال : تطرق المعايب يؤنس الطباع حتى يطمئنّ الرجل منها إلى ما كان ينكر ويخرج في كل يوم في أسوأ من معرضه[2] في أمسه .

وقال : يحتاج من أفضى إلى نعمة أن يدارى عنها الحاسد عليها المتأول فيها ، والمحروم منها ، والممتعض من الاستطاله بها ، فإن العز من أرباب النعم لا ينكر في أحد من هؤلاء ، وإنما ينظر إلى عدوّ المعاملة فيها فيحاركه إلى الحجة ويصحح العذراء في كافة الناس ، ويترك غامض أسرار وقوع المكافأة فيها .

وقال : شرّ من لجأت إليه في المنعة الحارسة لنعمتك : البعيد الهمة ، الخبيث الفكرة ، الصبور على الالتذاذ [١٦] الذى لا يتمسك بمناسبة ولادنس . وخيرهم من حسن موقع صغيرك منه ، ولم يستعمل الترفع عليك ، وخلطك بنفسه ، وكان له موقع يستعمل معه ما رغبت فيه إليه .

وقال : أفكر في وتر من أضغنته وإن كان صغيراً ، ولا تنم عنه حتى تمحوه اما بإصلاح أو بإرادة . والإصلاح أعود .

وقال : المطبوع على الخير سعاداته محمودة ، ومحنه للناس موجعة . والمطبوع على الشرّ سعاداته مذمومة ، ومحنه مريحة محبوبة .

وقال : احذر في نصيحة الملوك الدخول إلى الإضرار بالناس ، مثل أن توفّر عليه حظوظه كما توفّر على بعض العامة . ولكن ابتغ له الإضرار

---

(١) كذا فى المخطوطين . ولعل صوابه : لمن .

(٢) ش ، ص : افى (!)

بنصيب من ماله والشكر والمحبة ، فإنك تحسن بذلك أيامه ولا ينقصه مما أحسنت إلى الناس منه .

وقال : الكريم المحض من غلبت عطاياه من أجل الرقة للقاصدين له ، ولم يطلب بها المباهاة ولا المكافأة .

وقال : الغرّ من الملوك من ظنّ أنه غنيٌّ عن حسن التدبير مع استقامة الأُمور ، لأنه لا يرى خللا في أمره ، وفي مثل هذا الوقت يمكنه توفير خراجه وانتخاب رجاله وخدمة العدل والسّنن المحمودة في بلدانه وتناول كل ما شغله الخوف عنه ومنعه منه .

وقال : الانسان فى سعيه كالعائم ، يكافح الجرية فى ادباره ، ويجرى معها فى إقباله .

وقال : الخير من العلماء من رأى الجاهل بمنزلة الطفل الذى هو بالرحمة أحقّ منه بالغلظة ، ويعذره بنقصه فيما فرط منه ، ولا يعذر نفسه فى التأخر عن هدايته واحتمال المشقّة فى تقويمه ، فإن أفضل ثمار العالم تقويمه من دونه .

وقال : الدليل على ضعف الانسان أنه ربما أتاه الحظُّ من حيث لا يحتسب ، والمكروه من حيث لا يرتقب .

وقال : إذا استشارك عدوُّك فجرّد له النصيحة ، لأنه بالاستشارة قد خرج من عداوتك [١٧] إلى موالاتك .

وقال : أقوى ما يكون التصنع فى بدئه ، وأقوى ما يكون الطبع فى أواخره .

وقال : الملك كالبحر الأعظم تستمدُّ منه الانهارُ الصغار : فان كان عذباً عذبت ، وإن كان ملحاً ملحت .

وقال : أكثر اضطراب المُلك على المَلِك من أهل الشجاعة : فإنهم إذا تجاوز لهم مواضعهم ، تلقوا غيرهم بالاستصغار ، فغلبوا كثيراً هم أولى منهم

بالتقدم ، واضطرب بذلك نظام المملكة . فينبغى للسائس الحازم أن يعطى القوى أقساطها من مملكته ، ويحرسها عن التزيّد والنقص ، كما يحرس الطبيب أخلاط الجسد فيردّها إلى اعتدال الصحّة .

وقال : شرف العقل على الهوى أن العقل يملك الزمان ، والهوى يستعبدك له .

وقال : من أخذ نفسه بالطبع الكاذب ، كذبته الطبيعة الصادقة .

وقال : كل (١ ما حملت الحرّ عليه ، احتمله وراءه زيادة فى شرفه إلاّ التماس حظّ ١) .

(وقال) : جزء (٢) من فضائل السخاء أنه لا يخيّل لاحد أن صاحبه يجمع المال ؛ وربما تهيّأ للعاقل جمع المال فيه ولم يضع فضيلته ولا خفيت محاسنه . وكثيراً ما يقع اللئيم في الامر فلا يجد فيه الخلاص إلاّ بمعونة السخىّ ، لان اللئيم قد درس ببخله معالم الجاه ودفع كافّة الناس عنه . يكاد يتعذر على السخىّ الاستتار ، وعلى البخيل الظهور . إن آثرت لزوم بيتك لفساد زمان أو تغيّر سلطان أو علوّ سنّ ، فلن تصل إليه إلاّ بظهور علم فيك أو عبادة شائعة عنك ، فان هذين يحرسان صاحبها في اكثر الامر من سوء التخطى .

لا تهشّ إلى كل الناس هشاشة تحشرهم إليك فتضيق ذرعاً بهم ، ولا تصبر على ما يحبّون منك ويؤثرون فيك . ولا تنقبض عنهم انقباضاً يوحشك ويمنعك من رفدهم . ولكن القَ الاعيان منهم بالترحيب [١٨] والمفاوضة ، ومن قصر عنهم بحسن اللقاء ، والصمت نقيضه ، ليسهل عليك الاستئناف ولا تفارقك صورة التوسعة .

وقال : إن تخلّيت من شغل لسلطانك فلا تتخلّ من مراعاة امور ذلك

(١...١) : ناقص فى ص .

(٢) ص : من فضائل السخاء .

الشغل . وتأمّل مجارى افعاله ، فان ذلك يردّ عنك حيرة اعبائه ويغنيك عن السؤال عما حدث من رسم فيه وتغيّر له .

وقال : اجعل المتمسكين بالفضائل في المواضع البعيدة منك ، وانصبهم فيها للنيابة عنك ، فإنك تأمن على ما تقلدوه لك . ومن قصّر عنهم[1] ولم يضبط نفسه كل الضبط فليكن بحضرتك ، فإنك تقوّمهم بمراعاتك لهم وهم اشبه بالعبيد لانهم لم يملكوا خواطرهم ، ولو ملكوها لكانوا من المتمسكين بالفضائل . ومن صرّفه خاطره فهو عبد ، وإن كان حرّ الآباء . إذا اتّسعت حالك ، فلا تعاشرن ذوى اليسار دون غيرهم وترى أنهم اخف عشرة لك واقل مؤونة عليك من سائر طبقات الناس ، فإن مودتهم فاسدة ورياستهم كاذبة ، وبهم يشتدّ حرصك ، ويقسو على اهل المسكنة قلبك ، وتجحف لهم بنفسك ، وانت منهم في حسد قائم ، او تغيير لازم . ولكن كاثر ، في سعة الحال ، اهل النباهة في الرأى لتجتمع لك الجدة في المعرفة وذات اليد ، ولئلاّ يغيب بهم عنك علم ما يتوقع من محبوب او مكروه .

وقال : إذا انعم عليك بنعمة بها فضلٌ عنك ، فاعلم ان فيها نصيباً لغيرك ، فتسرع إلى اخراجه ، تأمن بغتة الاستدراك .

يثقل على الرجل ان ينقل صديقاً له من الصداقة إلى الاستخدام او إلى المعاملة ، لانه يحتاج في الاستخدام إلى تمكن الهيبة منه في قلب المستخدم ومناقشته على ما وكل به وردعه عما يخاف وقوعه ، وهو فى المعاملة [١٩] يخاف قرط الادلال عليه فيها .

وقال : إذا كنت على ثقة مما يجادلك فيه إنسان ، فاصرف فكرك إلى الجهات التى لحقته الشبهة منها ، فإنها تعينكما جميعاً على الحق .

وقال : النفس الفاضلة هى التى تستقرى المنافع وتعطى ما طال زمانه

---

(١) الاصح أن يقال : منهم .

وكثر عوده من سعيها وخدمتها له ، أكثر مما تعطى ما دونها ، ولا يشغلها شيء عن شيء .

وقال : إذا أنعم عليك رجلٌ بنعمة لم يكافك فيها تواضعاً ولا بذلاً ، فانظر في وقت إسدائه إياها إليك ما تطيب به نفساً له ، فأثبته عليك ديناً من ديونك لوقت حاجته إليك ، فإن الحرية نقيصة [١] وقيّم العالم يجازيك عليه .

وقال : كل شيء يفعله الانسان فمقرون بفعله فعلٌ سماوى يزيد في اعتماده وينقص منه . فاذا رغبت إلى أحدٍ في شيء ، فقدّم قبل ذلك التواضع لمحركِ الاتّفاق الصالح وزد فيه على سعيك مع المرغوب إليه . واعلم أنه يرى من أمرك ما لا يراه من رغبت إليه . فاستحى من مسألة ما لا يليق به سؤاله أعداء قيّم العالم .

وقال : ومن ساءت مكافأته للجميل وأخدم أشرف قواه لأرذلها ، يعاند [٢] ما اتضح في معرفته صحته وشيّع كلام الملك الشرير بما تقوى به أفعاله ويشحذ غيظه .

وقال : تحقيق الرجاء يسترق باطن النية ، وانجاز الوعد يسترق ظاهر الفعل ، والمحبة ابقى على الأيام من المخافة .

وقال : إذا خصصت بملك فلا تغضب له إلاّ بمقدار ما تسمح [٣] له من المدافعة عنه بنفسك ومالك . فانك إن زدت على ذلك دخلت في جملة المرذولين الذين يبسطون أيديهم على غيرهم بما لا يسمحون به من أنفسهم .

وقال : إذا خدمت [٢٠] ملكاً فلا تطعه في معصية باريك ، فإن إحسانه إليك أشدُّ من إحسانه ، وايقاعه أغلظ من ايقاعه .

(١) كذا فى النسختين .

(٢) فى النسختيه : ومعاند .

(٣) ش : ما تسمح له . ص : ما تسمح ما تمسح . وفى هامش ش : ما تمسح له .

وقال : امتحن المرء بفعله لا بقوله .

وقال : اكبر الفخر أن لا تفتخر .

[وقال] : وسئل ؟ هل يمكن الانسان أن يعيش مستريحا ؟ - فقال : إذا لم يتأذّ من نفسه ولم يؤذه آخرون . قيل : وكيف ذلك ؟ قال : يحترس من الخطيئة ويقنع بما له .

وقال : مابال المحبّين لبعد الصوت يصغر عندهم كل شيء لذلك ؟ فقال : لأنهم بجهلهم يظنون أن بُعدَ أصواتهم باق أبداً .

وقال : التفات الحرّ إلى ما سلف أكثر من تأمله لما يأمل ، وتوديعه الشاخص أكثر من استقباله القادم (١) .

وقال : إذا حسّنت للرئيس نفسُه قبض ما بسطه من نيله واستكثار ما يبذله من عنايته بغير نقص في ذاتٍ ، فليتوقع أمراً يقصر بأحواله .

وقال : إذا كافحت عدوّاً فاحذر طاعة الغضب فيه ، فانه أعدى لك منه .

السائر تحت الممكن ضعيف الهداية والمسكة ، والمطالب بالممتنع أعمى البصيرة ناقص التمييز ، والسالك مع الواجب آمن السرب ، عزيز الجانب ، ساكن القلب ، لا يلقاه بمسيره ما يضرّه ، ولا يدهمه ما لم يعتدّ له .

وقال : محبّتك للشيء ستر بينك وبين محاسنه .

وقال : الرغبة إلى الحرّ تخلطك به و تقربك منه ، وترفع سجوف الحشمة بينك وبينه ، وتقبض اللئيم عنك وتباعدك منه ، وتصغرك في عينه .

وقال : ينبغى للمعلم الحاذق بالرياسة أن يستقرى طباع المتعلمين منه فيناسب به العلوم التى يتعلمونها ، والاّ تعب بهم وخسّرهم ازمنتهم .

وقال : اذا حركك الملك على الخطأ فاسرف له الصواب ، فانه بعد تجلى الاقذاء عنه يحمد ذلك ويشكر .

---

(١) ص ، ش : القا .

وقال : الزمان قليل الوفاء ، [٢١] سيىء الصحبة . كلما قدمت مناقشته لأحدٍ تغيرت صورته وضعف بدنه . فلا تحكّمه عليك ، فانه ان قوى على جسمك وقواك ، فلن يقوى على فضائلك وجميل ما سعيت فيه .

وقال : الحياء اذا توسط وقف الانسان عمّا عابه . واذا أفرط وقفه عمّا عابه وما احتاج اليه . واذا قصّ خلع ثوب التجمل في كثير من أحواله .

وقال : لا تناظرنّ أحداً بين يدى من يرغب في اقامة جاهه عنده بالمعرفة ، فانك ان سلمت من خطله في اللقاء ، لم تسلم منه في الغيب .

وقال : ليس يحيا للفضائل الاّ من مات موتاً ارادياً .

وقال : لا تصحبنّ من هو دونك حتى تكون دونه في المعرفة أو في فضيلة اخرى . ولا تخرجنّ عمّا جرى به الرسم في المملكة التى انت بها الاّ بعد اظهار عذرك واشاعته ، فانك تكفُّ بذلك همس الحاسد وشغب المعاند

][تمّت الكلمات الافلاطونية][

[١ أ] كتاب النواميس لافلاطون (*)

بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين ، رب سهل
والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على أنبيائه وأصفيائه
المقالة الاولى من كتاب
« النواميس »
لافلاطون ، الفيلسوف اليونانى

قال افلاطن :

انه لما كانت أسباب الارادة مختلفة ، وكانت الارادة تابعة لاقواها وأظهرها على سائرها ، وكان من الاضطرار في عالم التركيب أن يغلب الافضل منها الاخسّ ، وكان الجهل وسوء الارتياض يعدلان بالنفس ، في عالم التركيب عن طاعة الافضل - عظمت الفاقة إلى النواميس ، لانها تقوم للانسان مقام الطبيعة اللازمة للنبات ، الحافظة من الآفات ، فيخرج الشخص في الغرض اللائق منه ، ويأخذ بما يجب منه وله . وذلك أنه مركّب من نفس وطبيعة والطبيعة ينبوع الجور والبخل لاحالتها ما قويت (١) عليه ، ومنعها ما ظفرت

(*) عن مخطوط كتابخانه مجلس شوراى ملى برقم ٦٩٢ طباطبائى فى تهران . وسنرمز له بالحرف ط ؛ ومخطوط بودلى رقم ٩٥ Ousely وقدرمزنا اليه بالحرف ع . وهذا الاخير أصح من الاول بكثير جداً .

وهناك مخطوط ثالث فى المكتبة المركزية بجامعة طهران تحت رقم ٢١١٠ ، ولكن فيه خرم فى المقالة الاولى . وسنرمز اليه بالحرف د .

(١) فى صلب ط : ما فوت عليه ؛ وفى الهامش ما أثبتنا .

به وتفزعها إلى النفس والى القوى الروحانية في تتميم أفعالها وانارة [١] صورها فاذا غلبت على شخص إنسان اضطرته إلى أن يأخذ ما سنح له و (لا) يترك إلاّ ما عجز عنه .

وأما النفس فانها أحد ينابيع الجود . فاذا غلبت على الشخص جذبته إلى [٢] السماحة والعدل وبذل الخيرات . [١ ب] وموقع النفس من الطبيعة موقع المولى من الامّة . وجميع ما عددناه يحتاج إلى نظام الناموس . ولما كان كل فعل يصدر عن شيء مركب ، دل على أن فعل الشخص الذى يتوهم أنه (هوله) ولغيره . ومن أكبر الدلالة على ذلك أنه ليس قصد أكثر الحيوان في الاكل : بقاء الشخص ولا في الجماع : بقاء النوع ؛ وإنما قصده فيهما تسكين الالم والالتذاذ . فقد اقتضى هذا أنه يظهر على الشخص فعلان : أحدهما له ، والآخر للقيّم عليه . إلاّ أن القيّم عليه إنما أعطاه اللذة أجرة على خدمته . والحسّ حارس له عن أن يزول عما وكل به ، فظن أن تحريكه إنما هو للاجرة دون البقية . فاذا صوّب الانسانُ نظره نحو التركيب ، توهم أن جميع ما صدر عنه خالص . أو إذا صعد نحو البسيط رأى صغر ما انفرد به ، في جنب ما ملكه وصرفه . ولهذا ظن الجاهل أن كون العالم من أجله فرأى ان الكفّ من اجل الجسد ، وان الجارحة معلولة للقوة . وقد يفسّر على من لم يرتض بالحكمة القصوى تأمّل ایّ اُمور في هذا العالم ويجلها حتى يظن ببعض مأموله لغيره ، ويتوهم ان ما لغيره هو له ، ويستعرض الجزء منه ، فرأى فيه نقصاً باتمامه في جزء سواه ولم يصل معرفته إليه ، فيقضى ، بجهله ، على الخلل في جميعه ، ويكون سبيله [٢ أ] في ذلك سبيل من رأى جزءاً من الكرسى غير متعلق بجملته ، فلم يقض لصانعه بالحكمة وظن فيه انه عمل فيه ما يستغنى عن إصلاحه ، وترك منه ما لا غناء به .

(١) كذا ، وغير واضحة .

(٢) فى المخطوط : على .

ولهذا [(١)] السبب ظن جماعة - ممن زاد اجتهاده على مقدار تميزه وعلمه - ان العالم بأسره بنى على الاتفاق ، وان الضرورة واقعة في جميعها . وهذا يفضى من قائله إلى [(٢)] ان الاتفاق فضلُ الانفعال عما وقعت عليه الارادة ، والضرورة غلبة المنفعل للفاعل . فلزمُ على هذا القول ، ان يغلب الصانع الاول عن ذكره ، وان يفصل عن ارادته منفعله [(٣)] - وهذا محال .

وقد تقدم في كثير من قولنا ان الصانع نهاية كل قوة وعلم [(٣)] وإحاطة فمن المحال ان يغلبه منفعله ، او يفضل شيء عن ارادته ، ولذلك لا يكون في علمه شيء من الممكن ، اذا كان الممكن إنما هو عجز العالم عن المعلوم مجرداً . فأما من دونه فغير ممتنع من وقوع الضرورة في علمه ، والاتفاق مع ارادته ، والممكن في علمه ، وما كان من هذا فاذا صححت نسبته يكون لشيء . ولهذا ونحوه يجب ان يكون كل ما في الخليقة بأسره من جهته - عز وجل - معتمداً له ، وان له فى جميع ما يظهر فى اوحاد العالم من زيادة فى قوة او بنية او نقصان فيهما ارادة حسنة الغناء [(٤)] فى الجملة التى لا [٢ ب] تقوم تلك الاوحاد الا بها . وناموس الشريعة فى ظل هذه الارادة غير ملتبس بالافعال الجزئية . وقد ظن قوم انه لا فرق بين الشريعة والسياسة والفرق بينهما كثير في المبتدأ والفعل والانفعال والنهاية ، لان السياسة حركة مبدؤها من النفس الجزئية ، تابعة لحسن الاختيار للاشخاص البشرية ، تجمعهم على نظام مصلح لجماعتهم [(٥)] . والشريعة حركة مبتدؤها نهاية السياسة . والشريعة هى التى تحرك النفس وقواها الى ما وكلت به في عالم التركيب

(١) ط : بهذا .

(٢) ط : لان .

(٣) ط : وعلم واحاطته . والتصحيح عن نسخة ع .

(٤) ط : انفسنا .

(٥) ط : كما عنهم .

من مواصلة نظام الكل ، وتذكّرها معادها الى العالم الاعلى ، وتزجرها على الانحطاط الى الشهوة والغضب وما تركّب عنهما . فان النفس اذا اعطت احدهما مقادتها ، سلك بها في مسالك بعيدة من قرارة الفوز ، وعسر عليها ان تقيم الى ما وكلت به . وأفعال السياسة جزئية ناقصة مستثناة بالشريعة . وافعال الشريعة كلية تامة غير مستثناة بالسياسة . واما من جهة الانفعال فان امر الشريعة لازم لذات المأمور به . وامر السياسة مفارق للمعانى له . مثال ذلك ان الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلاة فيتقبّل ويفعله بنفسه . والسياسة إذا أمرت الشخص تأمره برفعة الملبوس [٣ أ] وأصناف التجمل ، وإنما ذلك من أجل الناظرين ، لا من أجل ذات اللابس . والفرق بين الشريعة والسياسة من جهة نهايتهما أن نهاية السياسة هى الطاعة للشريعة ، وهى لها كالعبد للمولى : تطيعه مرة ، وتعصيه أخرى . فإذا أطاعته انقاد ظاهر العالم لباطنه [١] وقامت المحسوسات في ظل المعقولات وتحركت الاجزاء نحو الكل ، وكانت الرغبة في الفاعلة والزهادة في القنية المنفعلة التى يخدمها المغرور بفضل راحته واتعاب فضيلته . وأمّا حال الانسان عند ذلك فتكون راحته من المؤذيات وفضائل مؤدية إلى الخيرات تكسبه العادات المحمودة وترفع [٢] عنه المذمومة فالمؤذيات للانسان هى المقتنيات الحسّية التى إن انصرفت عنه في حياته أكسبته العادة الرديئة وتهورت به في المسالك المخوفة . وإن انصرف عنها لم تصحبه وقصدت لغيره . وكان كل يوم [٣] يمضى في هذه المدة أفضل من أمسه وإذا عصت سياسته لشريعته ثرت الاحساس على الآراء وأزال الخضوع للاسباب البعيدة . وقد وقع الاخلاص للعلل القريبة ، ورأى الملوك أن بها وبأفعالهم نظاماً ملكوه نافعاً في بقاء ملكهم فوفروا جميع سعيهم عليه ، ومنعوا نصيب

(١) ع ، ط : باطنه .

(٢) ع ، ط : ترفعه .

(٣) كل : ناقصة فى ع .

الكل منه ، ونسوا أن على كل جزء من أجزاء [٣ ب] العالم تخرج الجملة تعدّل نسبته وتتوزع [١] معه أجزاءه . فاذا تعدوا ذلك ولم يعلموا به وأهملوا إقامة الناموس ، يتحرك عليهم قيّمه لرد ما أفسدوا من نظامه .

وقد كان مارينون ، ملك اليونانيين الذى يذكره أوميرس الشاعر بالثناء وما تهيأ لليونانيين في سلطانه من رفاهية العيش ـ إذ وهت اُموره ومواردها فقالوا له : قد تأملنا أمرك فلم نجد فيه من جهتك ما يدعو إلى ما لحقك وإنما يعلم الحكيم الافراط وسوء النظام الواقعين من الجزء . وأمّا ما خرج من ذلك فليس تبحث عنه الحكمة ، وإنما يوقف عليه من جهة النبوة . وأشاروا عليه بطلب نبىّ عصره ، وليجمع له مع علمهم ما ينبىء به النبىّ وقالوا إنه لا يسكن في البلدان العامرة ، وإنما يكون في القواصى المقفرة بين فقراء ذلك العصر . فسألهم ما يجب أن يكون عليه رسله إليه ، وما يكون دليلاً لهم عليه . فقالوا : اجعل رسلك إليه من لانت سجيته وظهرت قناعته وصدقت لهجته وكان رجوعه إلى الحقّ أحبّ من ظفره بالباطل . فان بين من استولى عليه هذا الوصف وصلة تدلهم عليه . وتقدم إليهم في المسألة عنه وعن مسقط رأسه ومنشئه وسيرته في هذه المواضع ، فانك تجده زاهداً في التعليم [٢] راغباً في الصدق مؤثراً [٤ أ] للخلوة بعيداً عن [٣] الحيلة غير حظىّ من الملوك : ينسبونه إلى تجاوز حده والخروج عمّا جرى عليه أهل طبقته يتأمل فيه الخوف وتجلل فيه الغفلة . إذا تكلم في الامور توهمت أنه عالم بأصوله وليس يعرف ما يترقى إليه . واذا سئل عمّا يصدر عنه ذكر أنه يلقى على لسانه وفي خاطره في اليقظة ، وبين النوم واليقظة ما لم يرد فيه .

(١) ع ، ط : بوادع .

(٢) ع : ما ثبته (!) ؛ ط : ماب (!) .

(٣) ط : الشهم (!) راضياً فى الصدق .

(٤) ع : من .

واذا سئل عن شيء رأيته كانه يقضى الجواب من غيره ، ولا يفكر فيه تفكّر القادر عليه والمستنبط له ، فاذا وجدوه فسيجمع لهم الى ما يقرر من وضعه أعاجيب تظهر على لسانه ويده .

فجمع الملك سبعة نفر ، وأضاف اليهم أمثل من وجده من الحكماء . فخرجوا يلتمسونه . فوجدوه على مسافة خمسة أيام من مستقر مارينوس في قرية قد خرج أكثر أهلها عنها وسكنوا قريباً من مدينة مارينوس لما آثروه من لين جواره وكثرة الانتفاع به . ولم يبق إلاّ نفرٌ من الزهاد قد قعدوا عن الاكتساب ومشايخ وزمنى قد (١) خلفهم الجهد والضعف ، وهو بينهم في منزل شعث وحوله جماعة من هؤلاء القوم قد شغفهم جواره وألهاهم عن الحظوظ التى قد وصل اليها غيرهم . فتلقاهم أهل القرية بالترحيب ، وسألوهم عن [٤ ب] سبب دخولهم قريتهم الشعثة التى ليس فيها ما يحسد أمثالهم عليه — فقالوا : رغبة في لقاء هذا الرجل ومشاركتكم في فوائده . وسألوهم عن وقت خلوته للقائه ، فقالوا : ما له شيء يشغله عنكم . فدخلوا عليه فوجدوه مقتعداً (٢) بين جماعة قد غضّوا أبصارهم من هيبته . فلما رآه السبعة النفر سبقتهم العبرة وغمرتهم الهيبة ، ومعهم الحكيم ماسكٌ لنفسه ، ومتهم لحسه يريد أن يستبرى أمره ويعتبر حاله . فسلموا عليه . فردّ السلام ردّاً ضعيفاً وهو كالناعس المتحيّر . فزاد نعاسه حتى كادت حبوته أن تنحل . فلما تبيّن من حوله ما يغشاه ، غضّوا أبصارهم ، ووقفوا وقوف المصلّين .

فقال : يا رسول الخاطيء الذى ملك جزءاً من عالمى فظن أن صلاحه في سوق الخيرات الجسدانية اليه ، فأفسده بما عمره منها ، وكان سبيله سبيل من وكل بجزء من بستان كثير الزهر والثمار ، فصرف اليه أكثر من حصّته من ماء ذلك البستان وظن أنه أصلحُ له ؛ فكان ما زاد منه على حصّته

(١) قد : ناقصة فى ع .

(٢) ط : محمعدا .

ناقصاً من طعوم ثماره وروائح أزهاره ، وسبباً لجفاف أشجار جزء آخر منه وتصويح نبته. فلما سمع [1] السبعة نفر هذا ، لم يملكوا أنفسهم حتى قاموا مع أولئك فوقفوا موقف المصلّين .

قال [٥ أ] الحكيم : وبقيت أنا جالساً خارجاً عن جملتهم لاستبرىء أمره وانفض عجائبه . فصاح بى : يا أيها الحسن الظن بنفسه ، الذى كان غاية ما لحقه أن سلك بفكره بين المحسوسات الجزئية والمعقولات الكلية ، واستخلص منها علماً وقف به على طبائع المحسوسات [2] وما قرب منها . فظن أنه يبلغ به الى كل علة ومعلول . انك لا تصل الىّ بهذه الطرق ، لكن بمن جعلته بينى وبين خلقى ونصبته للدلالة على ارادتى . فاصرف أكثر عنايتك الى الاستدلال عليه . فاذا أصبته ، فاردد اليه ما فضل من معرفتك ، فقد حملته من جودى ما فرّقت به بينه وبين غيره ، وجعلته سمة له ليستقرى منها أفهام المخلصين للحق . ثم تماسك وقوى طرفه ، فرجع من حوله الى ما كانوا عليه . وخرجتُ من عنده . فلما كان العشية ، عدتُ اليه ، فسمعته يخاطب أصحابه والسبعة النفر بشيء [3] من كلام الزهاد ينهاهم فيه عن طاعة الحسد . فلما انقضى كلامه ، قلت له : قد سمعت ما سلف لك في صدر هذا اليوم ؛ وأنا اسألك زيادتى . فقال : كل ما سمعته فانّما هو شيء صوّر في نفسى ، وانطلق به لسانى وليس [4] لى منه الاّ التبليغ ، وان كان منه شيء فستقف عليه . فأقمت عنده ثلاثة أيام أؤثرهم ، اعنى السبعة النفر ، على أوطانهم فيأبون [٥ ب] علىّ . فلما كان اليوم ، دخلت عليه فما تمكنت

(١) ع ، ط : سمعوا .

(٢) غاية : ناقصة فى ط .

(٣) ط : المحسوسات الطرق وما قرب ...

(٤) ع ، ط : لشيء .

(٥) ط : وليس بى فيه الى التبليغ .

من مجلسه [١] مثلما كان عشية [فى] اليوم الذى دخلنا عليه . ثم قال : يا رسول الخاطىء المستبطىء [٢] نفسه في الرجوع اليه ! ارجع الى بلدك ، فانك لا تلحق صاحبك [٣] يعدل مثل الجزء الذى كان في يده .

فخرجت من عنده فلحقت بلده وقت قضاء نحبه . وتولى الأمر من بعده كهلٌ من أهل بيت مارينوس ، فردّ المظالم ، وخلّص الأرواح ممّا غشيها من لبوسات الترفه والبطالة .

قال أفلاطن : وهذا الجزء ، وإن جرى عند من لم يبلغ ارتياضه أقصى التعاليم مجرى الأمثال السائرة ، فإنّ الحكيم المبرأ ، الذى قد باين فكره أوضاع الحسّ وخدم القوى الروحانية ، يقبل جميع ما تضمّنه ولا ينكر شيئاً منه .

الثانية

كتاب أفلاطن فى « النواميس »

قال أفلاطن : إن تقدمة [٤] المعرفة هى علم النفس الناطقة بما سيحدث وخروج ما هو بالقوة إلى الفعل ، لأن النفس تتقدم عندها معرفة حوادث تكون صادقة فيما تنذر بكونه وتحكم بوجوبه من طريقين : أحدها من أمور كانت معروفة عندها : إمّا محسوسة وإمّا معقولة فتقدر بطرق الاستدلال والقياس [٦ أ] (أن) تنذر بحوادث وتوجب أحكاماً . والطريق الثانى وقوف النفس على ما سيحدث وانباؤها بما يمكن من طريق الوحى ، لا عن شىء تقدم

---

(١) ط : نشاء ما كان (!)

(٢) ع : مستبطىء .

(٣) ط : مالى النسخة بعدل (!) .

(٤) ط : تقدم ... هى

بتوطئة لذلك الإنذار ولا لتلك النبوءة . فلما كانت المعرفة تتركب [١] من علوم كثيرة واحساسات متناسبة ، وتكون في بعضها أظهر وأصدق منها في بعض وجب أن نخبر بها ونصف ما يعرض فيها واحداً بعد واحد . ونرى أن الوحى مجانبٌ لسائرها ، ومحفوظ على حامله ، غير محتاج إلى الاستناد له .

والعلوم التى يستنبط منها تقدمة المعرفة هى النجوم والطب والزجر والسّحر . والأُحساس التى تنذر بذلك هى الرؤيا والكهانة والمحتضرون والمصروعون [٢] . فأمّا علم النجوم فعلّته هيولانية ، مثل علم الطب . إلاّ أن الفرق بينه وبين علم الطب أن علم النجوم يستدل به من العلّة على المعلول وعلم الطب يستدل به من المعلول على العلة . فلذلك صار المنجم يحكم بما قد تقدم علمه عنده من حال المؤثر . والطبيب يستدل على العلّة من أعراضها التى هى معلولات لها .

وتقدمة المعرفة تكون بالمقايسة وشدة الدرب . وتلتقط قضاياها كما يكتب الرجل الكلمة من بسائطها التى هى الحروف . فان زاد حرفاً ، أو نقص حرفاً خرجت الكلمة التى أرادها عن معنى [٦ ب] ما ذهب إليه ، فيقع الخطأ فيها ، إذا لم يكن المعلول خاصّاً بالعلة . وإن كان خاصّاً بها ومواطئاً لها ، صدقت قضاياه وزال الشك عن دعواه .

والزجر والفأل فهما معلولا حركة الكواكب : ففى [٣] الزجر تستدل النفس من الحسن الجميل من المعلولات الاوائل على ثوانيها بالخير ، ومن السمجة القبيحة على ثوانيها بالشر . فان كان ما يأخذه الزاجر هو جملة الأثر ، أخطأ الزاجر فيه ؛ وإن كان الأثر أولاً لما بعده أصاب فيه . والمثال في ذلك أن يكون الزاجر استقبل شخصاً معيباً أو سمع قولاً قبيحاً : فان

(١) ط ، ع : تركب .

(٢) ط : المختصرون والمصرعون .

(٣) ط : فقال (!) .

كان محرّك ذلك الشخص أو القول على الظهور من الكواكب قد انتهى بهما أو بأحدهما إلى ما وقف عليه، كان قول الزاجر أنه يكون مكروها مستقبلا [(١)] خطأ. وإن كان أحدهما يرى أنه أثر كوكب، صدق الزاجر.

و (أما) الرؤيا: فان كان التصور [(٢)] فيها ينتزع قضاياه من قرارة التخيل، كانت [(٣)] أضغاثاً متحركة عن أبخرة الأخلاط. وإن كانت منتزعة من مطالعة الجزء الفكرى وجدت - فيمن سلمت طباعه - على مثل ما ترى في النوم صادقة: منها أن يرى الانسان ما سيحدث بصورة ما حدث بتلك الصورة بعينها. الثانى أن يرى صورة حال ما فيحدث ضدها. الثالث أن يرى صورة أمرٍ ما، فيكون التأويل للرؤيا [٧ أ] أو الانذار بما يحدث مشابهاً لها. وأمّا مثال الأول فمثل أن يرى في النوم أنه يقلد عملاً، فيقلده في اليقظة. مثال الثانى: كمن رأى أنه في سرور ونعمة فيغتم ويتغير على الضد. مثال الثالث: إن رأى أن له جناحين، فيسافر.

وأما أنه لما (ذا) اختلفت وانقسمت هذه الرؤيا هذا [(٤)] الخلاف وإلى هذه الاقسام فذلك لان متفاوتى الاحوال في النفوس يدور تفاوتهم على ثلاثة أقسام: أحدهم صافي النفس جيد الطباع، وهو أفضلها. الثانى ضده وهو من تكدرت نفسه بالافعال المذمومة ولم يسلم طباعه من القبائح، وهو أخسّها الثالث: متوسط بين الحالين. فلذلك تتفاوت أقسام الرؤيا - بحسب إنذار النفس الصادقة - ثلاثة أقسام: فصارت الرؤيا الصادقة لمن صفت نفسه وجاء طباعه بصورتها. والرؤيا التى تتأول بالضد: لمن كدرت نفسه وساء طبعه. والرؤيا التى تتأول بالمشابهة للمتوسطين في حال النفس.

---

(١) ط، ع: مستقبل خطأ.

(٢) ط: الصور.

(٣) ط، ع: كان.

(٤) ع، ط: بهذه الخلاف.

وأما الكهانة فانه ان كان تميّز الجزء الفكرى من الغضبى والشهوانى المذمومين تميّزاً صحيحاً خالصاً ، حقّ ما أنذرته . وان وقعت مخالطة بين الفكر العقلى وبين هذين الفكرين البهيميين ، لم يصحّ انذاره . وكذلك ما يلقى على ألسنة المصروعين .

فان استخدم مع خواص الافعال [٧ ب] والترتيب والبخورات والصور ما يليق بقصده من حركات الكواكب ، أصاب ، وإلاّ أخطأ .

وأما الوحى فقد ظن كثيرٌ من الناس أنه يجرى مجرى الرؤيا والكهانة وأخطأوا في ذلك خطأً فاحشاً ، لأن الوحى هو ما قَبِله العقل الأعلى عمّا هو أعلى منه . ويوجد في النفس تامّاً لم تؤلفه قواها ، وتنال منه النفس ما ليس لها استنباطه بذاتها ولا استخراجه بفكرها ، لأنه يجمع إلى ما فيه من صحّة تقدمة المعرفة سداد قصده وتوسط مصلحة ما أجرى عليه . وهو مقصور على شخص واحد في العصر ، ينطق به في اليقظة وبين النوم واليقظة ولا يغادر ما عليه الأمر من تمام مصلحة العالم ، مثل ما حكى عن المرأة التى حاكمت زوجها إلى اسقلبيوس (١) فأصابته مشغولاً بالتقديس . فانتظرته حتى فرغ من تقديسه . فقال لها : « يا جاهلة بمقدار ما جنته على نفسها ! اعترفي بذنبك لزوجك وأعلميه بجنايتك عليه ، فان السكران الذى واقعك في ليلة عيد الشمس ـ وزوجك قائم في الهيكل يدعو لك بطول البقاء ودوام السلامة ـ قد أحبلك وأنت متوهمة أنك ، لما استترت عن أعين البشر ، لم تبق عينٌ تراعيك ، ولم تعلمى أن في ملكوت السماء ما لا [٨ أ] يخفى عدده منها ، وأنت كالمكفوفة بين المبصرين . وستلدين بعد شهوين خلقاً مشوّهاً . » فولّت المرأة وهى تلطم وجهها ، والزوج حائر . ثم قال للزوج : أنت عقدت نكاح هذه المرأة على غير استقامة ، فحصدت منها أكثر مما زرعته فيها . »

---

(١) ط : اسفلينيوس . ع : اسقينيوس .

فانصرف الزوج متعجباً . وولدت المرأة بعد شهرين شخص إنسان له رأسان ويدان ، وفي صدره ضفيرتان .

ووافاه رجلٌ فقال له : « يا نور الألباب ! إنى دفنت مالاً في موضع من منزلى وأنسيت مكانه » . فقام معه ودخل إلى منزله فأراه مكانه وأثاره واستخرجه . ثم قال : « أيها الممتحن والشاكّ في أنه لابد أن يتلف من يدك في هذا الأسبوع ما آثرته من المال ! وحقّ البيّنة العظمى أنّ حق من لعب بأنعم الله أنه يسلبه . لا أعود استخرجه لك . » فذهب المال في ذلك الاسبوع .

قال أفلاطون : فالفرق بين الوحى وبين هذه المعارف التى قدمنا ذكرها أن الوحى يرد على من يوحى إليه مفروغاً منه ، قد استغنى عن الزيادة والنقصان منه ، كما نفع الصحيح المستمع من المتكلم . ويوجد وصفه ومعناه خارجين عن قدر من جاء به . والمعرفة من هذه العلوم تكون بالمعايشة وشدة الدرب . وتلتقط قضاياها ونظمها كما يكتب الرجل الكلمة من بسائطها [٨ ب] التى هى الحروف . فإن زاد فيها حرفاً أو نقص حرفاً خرجت الكلمة التى أرادها عن معنى ما ذهب إليه . ولأن مدة بقاء الشخص قصيرة وحفظه ينقص عن الاحاطة بجميع ما يعرفه ، وكانت حاجته غير مفترة (١) من لدن كونه ، كان ـ بضعفه عما لابد منه ـ مضطراً إلى قبول كثير من التقليد في الامور الطبيعية والنفسانية والعقلية . ولو كان لا يركب مركباً إلّا بعد العلم بالملاحة ، ولا يلبس ثوباً إلّا بعد الحذق بالحياكة ، ولا يعمل له عمل دون قيامه فى نفسه ومشاركته صناعته فى العمل له ، لوقف به السعى وأعجزه الطلب . فلذلك استخدم طبيعة الممكن لانها أوسع وأقل تحديداً من الاضطرارى . وقبل شرائع المتسلطين عليه بالطبع المحمود فى هذه الاحوال ووجد فيه ما يكفيه مؤونة الاستنباط ، ويغرب عليه ما لا يوجد إلّا فى أطول

(١) أى لا تنقطع منذ وجوده .

الازمنة . ولو كان الانسان لا يستعمل مهنة ولا صناعة ولا علماً إلاّ بمشاركة أهله ومساواتهم فى علم العلل والاصول والفروع – لوقف بالانسان السعى أو عجّزه الطلب ، وامتنع عليه الغرض . ولما كان الامر ملجأ على [1] ما قدمناه ، لم يسع الشخص (إلاّ) [2] قبول ما لم يقم الدليل عليه والبرهان فيه ، لا عنده ولا عند غيره . وكانت له فى الاشياء الطبيعية أن يستعمل فيها البرهان الذى [٩ أ] يسميه [3] اليونانيون : « الاستخدام » . فان من الناس من يعلم أن بعض الآلات المصنوعة محكمة الصنعة ، قد أعطيت حقها من الصواب ، وأنه لم يكن المستعرض لها صانعاً ؛ وفى الاشياء النفسانية أن يعتبرها بصحة مذهبها وإنذارها ؛ وفى الاشياء العقلية اختراع الاعيان الطبيعية والعجائب الروحانية ، وظهور المقلد في صور مختلفة . فأشباه هذه المعجزات التى تقدّم ذكرها – هى دلائل وبراهين يجب معها التقليد المورد لها والقبول منه بالشرعة والرجوع إليه فيما يأمر به ، لأنه قيّم العالم ، وهو ينحو في جملة العالم ما ينحوه الطبيب في جسد العليل ، فيكون اختلاف مداواته بحسب الحاجة إلى دفع ما يهتاج إليه [4] . فلهذا كانت الشرائع مختلفة بتقييد الأشخاص فيها بالرقة مرة وبالخشونة مرة ، وكذلك باللذة والألم ، وكذلك بالإباحة والحظر . فإنما يحافظ قيّم العالم على صلاح كليته . فاذا اضطرب شيء ما منه ، ظهر في الموضع المعتل . وكانت شريعة ذلك العصر دوّارة [5] لما اضطرب وفسد منه ، وما يقع فيه من سفك دم وإباحة فرج ومال وسبى بمنزلة قطع عِرْقٍ من الجسد يحمل فساد جزءٍ ، لصلاح جملته . والذى عدل

---

(١) ط : ملجا ما قدمناه . ع : الامر على ما قدمناه .

(٢) ناقصة فى النسختين والسياق يقتضيها .

(٣) ع ، ط : يسميها .

(٤) ط : فيه .

(٥) أى متغيرة بسبب ما كان فيه من اضطراب . ط : دواما لاضطراب وفسد! .

بجماعة من الناس عن هذا المذهب تعويل [٩ ب] الاحساس على الآراء وتوهم أن الشر المطلق هو الألم ، والخير المطلق هو اللذة . فلذلك اعتقدوا [١] أن جزاء الأعمال بالألم واللذة . وهذا أيضاً يصدق في القليل من الطبيعيات لأن أكثر العلل المحضرة [٢] بعد ألم ، والمؤلم في الأدوية يكون نافعاً . وكثير من الملتذ يكون ضاراً . وتمسّك من قصر فهمه عن الشروح في البسائط بالأسماء التى نطقت بها صحف البارى تعالى وتقدّس ، ولم [٣] يعلموا أن المخاطبة في كتب الشرائع على أوزان أفهام من نزلت عليهم بمقدار ما يحاط به ، (ولهذا) كرر المخاطبة لهم . وإنما هو مثل الصفير للدابة بغية سقيه : يستجيب إلى الشراب أكثر مما يستجيب إلى مخاطبته الدابة وحسن التلفظ . والدليل على ذلك أن كل صحيفة تستعرض فهى بحسب أفهام القوم الذين نزلت عليهم وبعض أصحاب الشرائع يذهب في الأسماء وإثباتها للبارى عز وجل وذكروا أنهم إنما أثبتوها لأنها إن سقطت ، لزم البارى ـ عز وجل ـ أضدادها ، مثل السميع والبصير لأنهما لا يسقطان إلاّ عن الأعمى والأصم . وهذا خطأ من قائله . وإنما يلزم هذا أشياء طبيعية ـ دونه عز وجل ، لأن قائله لو قال إن النفس لا سوداء ، لما لزمها أن تكون بيضاء أو على غير ذلك من الألوان . وكذلك لو قال : مربعة ، لم يلزمها غير هذا من الأشكال . وإنما يقع الخطأ في هذا إذا لزم الشيء نوع ما ينسب إليه أو جنسه . وقد يجب عليه أن يرى على أى جهة يقال : انها أسماء عند الله ـ جل وعلا . فان الجهال بحسب الارتياض يظنون أن البارى ـ عز وجل في وزان الملك المتسلط ، وأنه ليس

(١) ط : اعتقدوا أن الخير على الاعمال .

(٢) ط : المحقرة (!) .

(٣ ... ٣) ناقص فى ط ، د . وموجود فى ع وحدها . اذ فى د ، ط يسير الكلام هكذا : البارى اليها مثال ذلك الكرسى ...

بين الملوك وبينه إلاّ كثرة عدده على أعدادهم وقوة سلطانه على سلطانهم ، وأن له رضا خاصاً به ، وسخطاً لازماً له ، وأن الاشخاص اقتسمت رضاه وسخطه . فأصاب من اتبع رضاه بمسكن لا يهرم فيه ساكنه ولا يغيب سروره . ومن أسخطه فهو في دار لا يفنى عذابها ولا ينقضى مكروهها . ولم يظهر ما أرضاه ولا ما أسخطه كل الظهور . وحرس نفوسهم من قوة الشهوة والغضب حراسة أعدائهم فيها ، وجعل للاتفاق وسوء الرتبة سبيلاً عليهم ، وللشياطين قوى تعجزهم ؛ وحذرهم مما لا يطيقون دفعه . ثم غير الرضا عنهم والسخط عليهم في كل زمان وأوان حتى جعل جماعتهم على غاية التلبيس في المحيا وتجاوز حدود العقوبة في الممات . وهذه أوصاف جور المتسلطين ـ تبارك وتعالى عنها . فأين هذا ممّن فرّق بين الانفس والقوى والاجساد وحقق من قيام بعضها على بعض وتلازمها وتنافرها نظاماً قارب به نظام الفلك في حسن الهيئة وجمال الترتيب وإن قصر عنه بانخزال الطبيعة التى اشتمل عليها وجعل لكل شخص منها أثراً حسناً أيضاً في جميعها . فان قصر الشخص عنه نقله في معاده إلى منزله من خدمة دونها ، وإن زاد عليه نقله في معاده إلى منزلة من خدمة فوقها والنظام قائم يحمل ثلاثة الاشخاص مجازاً بما لا يفسد نفس تربيته . والجود ظاهر ، والكمال قائم ، وكل . . . متحرك بعلته . فأما ما اسند اليه من غير هذا مما قدمنا ذكره فهو يلحقه من وفور الغضب والشهوة وما تركب عنهما أكثر مما تعمه (!) على الاشخاص التى . . . . . لانه جعل احالته موازية لاستحالته . والسبب الذى أضارهم . . . . . نظروا إلى الاشياء الباقية المنفعلة له فأضافوها اليه . ثم جعلوا تلك الجملة هى البارى عز وجل فوقع لهم بذلك أن له جسماً وجوهراً بسيطاً ، فاحتمل عندها أوصاف الجسم والجواهر وذلك أنهم يجعلون الخاصّة التى للبارى ـ عز وجل ـ هى التقدم لجميع الاشياء وخلوّه منها . ثم يرون أنه اخترع جميعها . وليس يخلو البارى أن يكون علة لما اخترع فتثبت أزلتيه فيما كون ، أو تكون علة ما اخترع

غيره فيكون ... علة المكوَّن سواه . والذى قاد أفكارهم الى هذا الغلط أنهم وحدّوا البارى عز وجل ـ توحيداً عددياً . وليس يليق به التوحيد العددى . وانما التوحيد العددى لما هو من الاشياء الطبيعية بطريق اضافة الوحدة اليه ... أكثر المعلولات فتجمع عليها فنجدها أنها في العدد . ثم نطلب علل تلك العلل فنجدها أيضاً في العدد . ثم لانزال ننقص من عدد معلولاته حتى نتتهى اليه وحده لا شريك له، فنجده واحداً من هذه الجهة ونجدها متكونة عنه . ونجد الحركة تشتمل على كل علة منها ومعلول، سواء ما يحرّك ولا يتحرك ، ويحيل ولا يستحيل . وكل مستحيل من كونه فانه تظهر فيه صورة كانت بالقوة مشاكلة لصورة في الفاعل بالفعل . وليس يقبل منفعلاً ما يظهر فيهم من الصور تحريك صور فيهم عروض بالفعل ، ولكنها تتحرك بالشوق منها الى تمامها الممسك لها ، ولا يحجبها عن وصلتها به من غير استحالة تلحقه . وانما هى كنظر العاشق الى المعشوق ، والجبان الى الاسد . فان المعشوق ليس فيه صبابة تتحرك بها صبابة العاشق ، ولا في الاسد جبن يتحرك به الجبان .

واذا تأمت هذا الطريق وجدت البارى ـ جل جلاله ـ أزلياً واحداً غير مستحيل ، ورأيت منفعلاته واضحة ، ولم يحتج الى زمان يفصله من معلولاته ، ولا علة تحركه الى شىء بسرعة . وقد رأى جماعة أن العلة القريبة لجميع ما حدث وتغير واضمحل هى البارى ـ جل جلاله ، وأن الاعتماد والاختيار غير ممكن لاحد منهم مهما صغر أو كبر . وقد أخطأ هؤلاء القوم فى هذا الاعتقاد ، لانهم جعلوا البارى ـ عز وجل ـ علة كثير مما أنكرته العقول وذمّته الشرائع ووقع تلبيس بين الناس . وجعلت طائفة أخرى الفعل له وأن الانفس من الاشخاص ، ولم يعوا أن الاشياء الطبيعية موهمة وجعلت علة كل شىء طبيعى البارى عز وجل . وهذا أقبح من الاعتقاد الاول ، لانها أعطت النفس فى هذا العالم من الفعل أكثر مما أعطت البارى ـ جل وعلا .

ورأت البارى ـ عز وجل ـ مضطراً الى الاستعانة بالاطباء فى العلل . . . النفس ما قصرت الاشياء الطبيعية عنه . وهذا بعيد من نعته ـ جل وتعالى ، لأنا نستعرض الأشياء الطبيعية فنجد فيها . . . . و نجدها تحدث بالقوة الحادثة ، وتمسك بالقوة الماسكة ، وتغير بالقوة المغيّرة ، وترفع بالقوة الرافعة ، وتحتاج في كثير من فعلها إلى الاستعانة بما شرعته النفس . وهذا موجود بالحسّ ؛ وليس يليق بالبارى ـ عزّ اسمه . والذى حيّرهم في هذا ضعفهم عن افراد العلة الهيولانيه عن العلة الحركة ، والعلة الاستحالية عن العلة التمامية . . . الهيولائية [٣] تفرق (*) . . .

مثال ذلك : الكرسى ـ تمامه : ليجلس عليه ، وهى التى حركة صانعه تعمله بالشكل الموافق للجلوس . والفرق بين هذه الأمور وبين البارى ـ عز ذكره ـ أنّ هذه عللٌ طبيعية لأمور صناعية محتاج بعضها إلى بعض ، ومقرونة بالزمان والمكان . ويصير جميع هذا للبارى ـ جل ذكره ـ هوس [١] الخطأ من معتقده لأنه لا يجعل في السمسم دهناً إلاّ في حين دهنه ، ولا في العنب عصيراً إلاّ بعد عصره . وهذا بالبهتان أشبه منه بالبرهان . وليس البارى ـ عز [٢] ذكره ـ على شيء من الشرور ـ تعالى ! وجميع ما صدر عنه هو خير والشرّ إنما وقع بالهيولى لضعفه عن احتمال صور الجزء ولذلك جعل [٢] انباذ قلس العدم علةً وقال في هذا بالحق ، فان تشنج العصب ، الذى هو

(*) الى هنا ينتهى ما أورده مخطوط بودلى (= د) زيادة عن مخطوطى طهران ؛ ولا يوجد بعده شىء فىمخطوط بودلى ، وباقى كتاب « النواميس » ضائع فى هذه النسخة . ولكن الكلام يمكن ان يتصل بما أتى به مخطوطا طهران ، بحيث لا يوجد نقص كبير .

وقد عانينا كثيراً فى قراءة مخطوط بودلى هذا ، لانه عسير القراءة . وقد تركنا محل بعض الكلمات التى لم نستطع قراءتها نقطاً .

(١) د ، ط : هوس .

(٢ ... ٢) : فى هامش ط .

عدم استقامة مزاج العصب، هو سبب العوج . وكذلك ما جرى هذا المجرى.

فقد بان بهذا أن البارى - عزّ ذكره وجلّ [١٠ أ] ثناؤه - ينبوع الخيرات، وأن عجز الكائنات عن جوده ينبوع الشرور، لان البارى - عز ذكره وجلّ ثناؤه بما يكوّن وعلم الشيء بالقوة واضح في التعليم، مثل كسوف النيّرين (١) ومبلغ ما ينكسف منهما. وأجدر أن يكون مبدع الزمان أعلم بما يحدث فيه . وإنما هذا تمّ على هذه الطائفة لجهلها التى في القوة . وقد اعتقدت طائفة أخرى في نفس الشخص أنها صورة مزاجه، لمّا جهلت خواص النفوس . وأدّى بها ما اعتقدت إلى أنّ النفس تبطل عند مفارقة الجسد . ومن العجيب أن النفس قيّمة على الجسد تصرّفه تصريف الصانع للآلة . ويقيم الجسد، الذى هو أحسن قسمى الشخص، مائة سنة ؛ ولا تقيم النفس بعد مفارقته لحظةً واحدة . ولو كانت النفس صورة المزاج، وصورة المزاج تتغير في العليل والصحيح، لكانت للشخص نفوس تحدث بحسب تغير مزاجه . ولو كان الامر كذلك، ما علمت نفس العليل ما كان، ولا وقف في برئه على ما كان عليه . وهذا بعيد ممّا وجد وجرى العرف (٢) عليه . وإنما ينبغى أن يستشعر أن حياته الشخصية (٣) هى المدة التى تستعمل فيها النفسُ الجسدَ، والموت هو المدة التى لا تستعمله فيها . وان الخاص يرى أن الجسد فى النفس، وان العامىّ يرى أن النفس فى الجسد، لان الجوهر أعمُّ من الجسم، وكأن النفس تقبل الاثر كقبولها عادة الرقة والفظاظة والمحبة والبغضاء كان جوهراً قابلاً للاستحالة . فاذا [١٠ ب] فارقت النفس الجسد وقد كانت سيئة السيرة، علق بها من قبيح ما اجترحته ما يخلفها عن قرارة الفوز وحسن الخلاص . وإن كانت جميلة السيرة لحقت بمستقرها وفوزها متجردة

(١) النيرين : الشمس والقمر .

(٢) ط : العر !

(٣) ط : الشخصى .

عن الجسمانيات ، وكانت محركة .للنفوس التى فى عالم الكون والفساد بما معها من المعرفة بالعمل ، لان أفضل ما تستفيده النفس في عالم الكون والفساد هو معرفة العمل ، إذا كان العمل في ذاتها . ولما كانت ينابيع الشرور في عالم الكون والفساد و المكسبة للنفوس السيرة (الشريرة) هى الجهل والغضب والشهوة ، وكان الجهل يعدل بالنفس عن أعيان الأشياء حتى يظن بالحق أنه باطل ، وبالباطل أنه حق ـ كانت دراسة ما في الصحف التى قد كشفنا مشقة المقايسة وأهدت إلينا ما احتجنا إليه من الاستبصار مفروغاً منه أولى بمن آثر حسن السيرة والحياة من حياته الجسدانية . ولما كان الغضب يطالب الشخص بالزيادة على ما يجب له ، والبخس فيما يجب عليه ، ويحسن لنفسه وضعها في المواضع التى ليست لها ، كانت مداومة الصلاة أولي من أثر الخلاص من سلطان الغضب ، لأن فصول الصلاة بخشوعٍ مع سلطان الغضب يسهّلُ على الشخص صورة الغضب ، ويعينه على استدراك ما فرط منه . والصلاة تجمع الإقرار بالربوبية وطاعة الفعل في توجه النفس إليه وتركها استعمال الحواسّ [١١ أ] وتهيؤها بذلك للروحانيات ، وترك الاشتغال بطاعة الجسد ، والتخلى عن المعاصى والإقرار بالذنب والمسألة في الصفح . ألا ترى إلى الرجل كيف يرفع يديه بالتكبير ، وإنما ذلك استعاذة من شيء خاف ايقاعه به ، فطلب الاستغاثة منه ؟ وكان ملوك اليونانيين إذا أدخلوا الأسرى إلى بلدانهم تقدموا إليهم أن يبسطوا أيديهم بسط التضرّع لترى العامة أنهم على الخوف والذعر من مسيرهم في المدينة .

وأما الركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه ، فانه لا تجد له نفسه أمكن من الركوع والسجود ووضع الوجوه في مراتب الاقدام ومن اعتمد ذلك بمحض غضبه . فلهذا كانت فصول الصلاة اخص الأشياء من الغضب الموهن .

وأما الصوم فيكسر به قوة الشهوة الغالبة ، ويقصّ به من سورتها .

لان (*) الشهوة تعدل بالشخص عن غرضه المصيب الى سائر الاشياء الملذوذة بمقدار قوتها فيه ، كان الصوم الذى هو يشتاق طبيعة الجسد بالفعل(*) من أغض الاشياء بها ، و المطلوب الذى تحرّكنا إليه الشريعة بالعلم والصلاة والصوم هو العدل ، وإعطاء كل شخص من ذلك بمقدار موقعه من حرمة العائلة . ونحن نعجز عن الاخبار بجملة ما تفيدنا الشرائع . وإنما نذكر ما لحقنا منهم ، ونعلم أنه ما بقى علينا من لطف الحكمة فيها شيء غامض قصده أكثر وأكثر مما استنبطناه . وإنما أوجبت الحكمة الالهية ذلك من أحكام الشريعة ، لأن الانسان مركب من جوهر حيّ ، وهو النفس الناطقة ، وميّت ، وهو الجسم المؤلّف ذو الامتزاج [١١ ب] والطبع الغضوب (١) والمشتهى ولمّا تركب من هذين الجوهرين صار متحركاً . والحواس خدم الشخص ، وهى جسمانية لانها معينة للطبع . وشرّ الاسباب فيه قوة الشهوة والغضب ، ولذلك (٢) يصير الانسان عند الغضب والشهوة بعيداً من الحيّ الباقى . فوضعت الشرائع لطفاً من البارى سبحانه ولغرض مداواة (٣) هذين المرضين ، وكسر عادية هذين الشيطانين .

ونريد أن يبيّن في هذا الموضع منفعة الصّدق وعوده على مستعمله بالفضيلة فنقول : إن الصدق أمانة في القول تجنبنا أن ننقص عن المطلوب الحق ماله (٤) ، و تمنعنا أن نزيد فيه ما ليس منه . وذلك أن المصوّر فينا يصل إلى اختراع صور على الصور المشاهدة فيميل إليه (٥) ويكون ما جاء به

(* ... *) ناقص فى ط ، وموجود فى د .

(١) ط : والطبع المغضوب والمثرب (!)

(٢) ط : بذلك .

(٣) ط : وبعد فى مداومة هذين ...

(٤) ط : علمه .

(٥) ط : الموانت عرانه (!)

غير [1] احتجنا له إلى تلك الصور المحسوسة . ولذلك لا يكون قياس الكذاب صحيحاً ، لانه على مقدمات مموهة تألفت عن غير مقدمات صحيحة ضرورية مشاهدة ، لان الكذب هو اختراع القوة المصوّرة التى في الشخص صوراً أفضل من الصور التى الحاجة إليها ماسّة . ولما كان الشخص ، كما ذكرنا آنفاً ، مركباً من جوهرين أحدهما حىّ ، وهو النفس ، والآخر ميّت وهو الجسم ، وكان ما يتهيأ للشخص من الحسّ والحركة دون ما يظهر في النفس على انفرادها ، أوجب ذلك معه . وهذا وإن كان يستغنى عن التمسّك [١٢ أ] والاحتجاج وإقامة البرهان ، فلا بأس أن نذكر خبراً شاهدناه بشدةٍ . كانت في اليونانيين حرب ، احتيج فيها إلى إخراج اراميس الحكيم . وكان حسن التمكن من علوم النفس . وقد ضرب ضربتين بالسيف إحداهما باتت (في) يده [2] اليسرى ، والاخرى في خاصرته . فدخلتُ عليه وأنا أتوهم أنه لا يثبتنى معرفة . فألفيت (عقله) صحيحاً . و كان يخفت ساعة فيكون بمنزلة أمر المستثقل في نومه . ثم يفتح عينه فيتكلم ببعض أدعية الصحف . ثم شخص إلى جهة السماء . فكلمته فأجابنى فقال : « ما تريد ؟ » فقلت : « ما الذى ترى ؟ » فقال : « أرى أن نور النفوس في خلاصها مثل الجسد ؛ وأجد راحةً لم أكن أجد في المحيا » فقلت له : « زد لى في شرحك ، إن أطقت ذلك » . قال : « إننى أرى كأنىّ من حيث ولدت على كتفى شىء ثقيل ، وكأنه يكبر بالزيادة في طول سنىّ ، حتى إذا كان هذا الوقت العتيد [3] وجدت لالقائه حباً شديداً وراحة عظيمة وصرت أتأمل الاشياء بأفضل من عين الجسد . وإنى أرى عموداً من نور متصلاً بالاثير . وأرى نفوس أهل الربع لا تستطيعه وتنصرف من نوره

(١) ط : مغر (!)

(٢) ط : غيره (!)

(٣) غير واضحة فى ط .

إلى ما حوله ، كما تفعل الخفافيش من نور الشمس . »

ثم قال لى : « يا أفلاطن ! طوبى لذوى الامانة [١] والصدق والعدل فانهم في أمن وفوز » . ثم زفر زفرة ، فقلت له : « ما لك ؟ » فقال : « أشرفت على الخلاص والراحة والفرج من كرب [١٢ ب] الجسد . إلّا أن حرارة في قلبى تحبسنى و تجذبنى إلى الحياة بالجسم ، التى فيها غفلة النفس [٢] عن فضيلتها . وأنتم تفتنونه بطيّب الاراييح الشائعة في هذا الموضع ، وأنا بينكم كرجل مطلق بين قوم مصفدين يريدون مقامه معهم في حبسهم [٤] . وقد بدأ الآن [٣] الخلاص . » ثم عاد إلى دعاء الصحف . فما زال يتلوه حتى ثقل لسانه ، وخفى كلامه بالضعف ، وقضى نحبه .

المقالة الثالثة

من كتاب « النواميس » لافلاطون الالهى

قال أفلاطن : نريد أن نذكر غلط جماعة في الجسم ، والسطح ، والزمان وتوهم تناهى كلّ منها في التجزئة [٥] إلى ما يقبل الانقسام . وهى طائفتان طائفة اعتقدت تناهيه إلى جسمٍ لا يقبل التجزئة ، والأخرى [٦] ترى أنه ينتهى إلى السطح ويقف .

والذى عدل بأفكارهم إلى الشبهة فيها أنهم رأوا الجسم تتناهى به القسمة في الحسّ ، وينتهى فيها إلى جسم محسوس لا يحتمل أن ينقسم ، لأن

(١) ط : أمانة .

(٢) ط : من .

(٣) ط : فى حرسهم فى حبسهم .

(٤) غير واضحة فى ط .

(٥) ط : التجربة .

(٦) ط : والاخر يرى .

الحسّ لا يلحق ما انقسم عنه . وهذا الجسم يسميه الرياضيون : المحسوس الأول . فظنّ هؤلاء القوم أن ما [١] انقسم عن المحسوس الأول مع ارتفاعه عن الإحساس أنه ارتفع عن العقول . وقد يدرك الحسّ الشخص ماثلاً ببعض الأمكنة ، ثم ينأى [٢] الجسم عنه نأياً بعيداً فلا يراه وهو قائم بمكانه ولا يحتمل ارتفاعه عن الحسّ ارتفاعاً بعينه في الحقيقة . — والاخرى ما استفرضوه في الأجسام [١٣ أ] الصناعية وائتلافها من أجسام ، مثل الخائط من أجزاء الثوب من خيوط . فتوهموا أن الأجسام الطبيعية والتعليمية مركبة من أجزاء . لأنه إذا ذكروا الجسم ، ذكروا أجزاء له . فزعموا أن الجملة تركبت منها . وإنما الجسم واحدٌ حتى يقضى عليه العدد فيقسمه بمقدار ما في العدد من كثير وقليل . ولما كان العدد لا ينتهى في الزيادة ، وكان كل قدر منه يحتمل [٣] أىّ عدد وضع عليه — دلّ على أن كل جسم لا يشاهد في القسمة.

فأما انقسام الجسم إلى السطوح ، والسطح إلى الخطوط ، والخطّ إلى النقطة — فهو محالٌ جداً ، لأنه لو انقسم إليها لكان بين كل واحد منها وما انقسم إليه نسبة ، وكل نقطتين فبينهما خط ، وكل خطين فبينهما سطح وكل سطحين فبينهما جسم ، لان السطوح والخطوط والنقطة نهايات . وليس بشيء المشاهدُ من نهاياته . وإنما ينقسم الجسم بها ، ولا ينقسم إليها . وهذا بيّن في الكتب الرياضية .

وأعظم من هذا ما اعتقدوه في الطفرة واحتجوا به في العلامات المثبتة في الخطوط ، ورسمها في زمان واحد دوائر مختلفة وان هذا لا يكون إلاّ لطفرة السريع ما لم يقطعه البطىء . ولو ارتاضوا بالهندسة لعلموا أن أحد طرفي الخط ساكنٌ عند تحريك الخط ، والعلامات المفروضات في الخط لا تسير

(١) ط : انما القسم .

(٢) ط : بناء الجسم عنه ثانياً (!)

(٣) ط : ويحتمل .

مسيراً واحداً وكل ما (كان) أقرب منها إلى النقطة الثابتة فهو أبطأ [١٣ ب] مما بعد عنها . فترسم العلامات فى زمان واحد دوائر مختلفة بمقدار بعدها وقربها من النقطة الساكنة ، ولان فى الإحساس خدعاً يموّه على الجاهل بها مستعملها [١] ... ...

... كان من الصواب ذكرها وذكر عملها : فمنها اجتياز الشيء بنا ولا نراه وان كان عظيم الجثة مشرق اللون والهواء والصبا صافى الاديم . وانما يكون هذا اذا كان الزمان الذى يقطع فيه الشخص المكان اصغر من المكان المحسوس الاول الذى لا يحتمل فى الحسّ قسمة . وان كان مساوياً له ، رأى المجتاز مساوياً بالطريق الذى سلكها فى ذلك الزمان . وهذا وان كانت رياضيات المناظر قد برهنته ، فإنّا نبينه بما يقرب على مستفرضه : وهو أنا اذا خلّينا في طريق سهماً ، ونظرنا عرضاً إلى بعض تلك الطريق ، وأرسلنا السهم نحوه ، لم يره ، لأن الزمان الذى سلك فيه القطعة التى نحن تجاهها أصغر من الزمان الاول المحسوس . وإذا رسمنا في حافة دواية نقطة ، ثم أدرناها حتى يكون الزمان الذى تقطع فيه النقطة بسيرها أول زمانٍ محسوس ، رأيت النقطة وقد صارت دائرة ، لانها ترى في المسافة كلها . والذى يرى المتحرك ساكناً : مثل الشمس ، فإنها تقطع في الزمان [٢] المحسوس مسافة غير محسوسة وترى الشطوط [١٤ أ] سائرة وهى ساكنة بعد ما ذكرناه من هذه العلّة التى قدمناها . ولان الشريعة تقتضينا أفعالاً نفعلها في كل يوم ، لا يسع الصحيح تركها ولا تأخير شيء منها ، صارت كالسوق التى يبتاع فيها الرجل على المحنة [٣] فيما شرعته يريك الصور على الطاعة والعتل عنها ، والحسن الامانة

(١) ط : مستعملها المبطون وتوهموه أنهم من أهل القوة من الشريعة والمستحقون للزيادة فهماً والنقصان عنها ، كان ...

(٢) ط : زمان .

(٣) ط : الرجل على المحنة فيها شرعية فيريك الصبور على الطاعة ...

والمضيّع لها ، ويلابس الجبلّة والمارق عن الجماعة ويؤخذ بأحسن الاجتياز ولو كانت تستخدم النيّات دون الافعال ، لخفى علينا ارتياء من يلتقيه ، فما يقع بنا إليه الحاجة ولم يصل إليه الانسان [١] حرصت الملوك لاستيفاء حقوقها وحركتهم على الذب عنها وأشعرتهم أن من عجز عنها لا يصلح لهم ولا ينفذ في شيء من امورهم والمسير خلافها ، والمنتقض بها يضطهد ويمقت وطبيعة الكل تحرّك على مجاهدته وبفضله من الاخ الشقيق والبار الشفيق والوالد والولد لا يثق به على أديانها ودمائها وما جازته أيديها ، ويتبعه الارتياب في مساعيه كلها . ولذلك يقول فوثاغوراس [٢] : محاربة الرجل للملك أسهل من محاربته الشريعة .

وينبغى أن تقدم ، قبل ما يتصل بهذا الفصل ، أشياء ، توطئة لما تبين من القومة على الشريعة : أحدها أن الصور توجد في الصناعة [٣] ثابتة غير متغيرة إلى زيادة ونقصان . وتوجد صورة طبيعية تزيد [١٤ ب] وتنقص ، وتقوى وتضعف وقواها تستخدم بالخلاء والملاء . فأما القوى النفسانية فنجدها تسقط الهيولى وتستعمل التخييل ، ولا تستعين في القوى بالخلاء والملاء دون الآلات المنصوبة لها والحركات المكانية فانهما [٤] بالليف في الحيوان المثبوت طولا ، والدافعة بالليف المثبوت عرضاً . والعبرة بالليف المثبوت موازيا . ويستكمل مع ذلك الحركة المكانية . فأما الفعل فيستعمل هذا كما يستعمل المغناطيس تصريف الحديد بالانجذاب إليه والتباعد عنه . وفي هذا أكبر دليل على أن العجائب في النفوس أعظم منها في الصنعة والطبيعة . وأخذ يبين بعد هذا ما يوجد في كثير من الاشخاص التى مأواها الحجاز من قوة العز ، وإنما

---

(١) ط ، د : الانسان سماسه (!)

(٢) ط : فوثاغواس .

(٣) ط : الصاعا فى الصا ثابتة (!) . والتصحيح عن د .

(٤) ط : فانهما بحرا يحاذ به (!) بالليف ...

يرى يذوى الشجر وتغسل [٢] الحسن الصورة ويفرق شمل الجماعة ؛ وما يوجد بجزائر الهند من مداواة أشخاص بالتوهم ، ودفعهم بها كثيراً من العلل ؛ وتحريك الشخص للشخص باعتقاد المحبة ، وإن لم يعلم أحدهما ما يسرّه الآخر ؛ وتحريك الدعاء عند قوة الإخلاص فإنّا نجد النفس في هذا أنها تحرك الركن العظيم بحركتها إلى مصلحة وفساده . وذلك أنها إن تركت شواغل النفوس وعدلت إلى التعظيم بطل العقل والتأمر له والاقتداء به صارت أحد منفعلات البارى سبحانه الذى كان لها سبباً أولا فلم يحبط قواها [١٥ أ] ولم يردّ فعلها . وعند ذلك يستحقّ ذلك الشخص الانتصاب في الشرائع وفي أوامر الشرائع والزيادة فيها والنقصان منها على حسب ميل حركة العالم حتى تعتدل جملته .

فأما الدعاء فيحتاج صاحبه إلى صلاح نفسه من دنس الجسميات ، والتحرز من سورة الغضب والشهوة ، والمجانبة للمشقة لغيره من نظره ، والنظر فى طبيعة ما يدعو به حتى يكون قد أقام نفسه أحسن مقامها ، فعاد على الناس جوده . فان أصاب الغرض فيها على (ما) ذكرنا ، لم تردّ دعوته ، وشهدت القلوب باجابته . وإن غادر [٣] شيئاً خلطه فى دعائه للبارى بغيره كان فى أدعية شيطان مثله ، وزالت عن الاصابة مقاصده . والسبب الذى تظهر به العجائب إلى الشخص التام على الشريعة أن يكون خالص النيّة ، سهل السجيّة ، متعلقاً بالاعالى من عوامله ، يفضل بطبيعته البسيط على المركب ، والعلة على المعلول ، ويرى أن الحياة الجسمانية مبعدة له عن محله ، وأنها منهك [٤] في سفره ، وأن الشغل عنها يخدم مستقره الذى ظعن عنه من البقاء فيها ومكاثرة الدائرين منها . فهذا ما يمكنه إصلاحه

---

(١) كذا فى ط ، د .

(٢) ط : قادر شيئاً ... فى داعيته ...

(٣) ط ، د : منهل .

من نفسه وليس به وحده تمام ما استحق به الزلفى من هذه المنزلة، ولكن يقتضى العمل عليه واشرافه لديه فانه يتخطاها بتدربه إلى تحريك الامور العظام التى لا يظن أنه سبب تحريكها . وقد يحسّ الشخص [١٥ ب] فى نفسه قوة خارجة عمّا جرت به عادته، ويكون منقطعاً إلى الزهادة ، فيظن أنه قد لحق بهذه المنزلة وتستهويه (١) أشياء تتفق له . ويحسّ ببعض هذا من نفسه ، فيسعى الى البلس على الناس بالحيل الطبيعية التى ذكرناها فى هذه المقالة . وينقض ما أتى به انبادقلس فى ضمير الشجرة والمحتالين ، فيقع للناس حيرةٌ . ويحرك عليهم قيم العالم الملوك . فاذا قبض عليهم ، لم يعلموا منزلة قوّام الشريعة فى التخلص بالعجائب الروحانية . فيقتلون وتلحقهم نهاية المكاره . وقد حكى فى بعض (* أخبار السلف أنه قبض بعض الملوك على بعض قوام الشريعة وجمع الناس ثم سأله عن قصده فقال ظهرت لامر يحتاج إلى زيادة فى *) هذه الشريعة ، فيكفره من حضره من قضاة الملك ليقتله (٢) . فرفع يديه إلى السماء . ثم عجّ عجّة غاب عنهم (٣) (بعدها) . ثم رآه أعلام المدينة فى منامهم يقول : « إن لم تزيدوا ما ألتمس في شريعتكم ، وإلاّ يحصبكم المكروه ». فغدوا إلى ملكهم وأعلموه بما رأوا . فقال الملك : « هذا ما لا يجوز أن أقضى عليه . وأشتبه بشيء يرى في المنام . وإنما رتبتنى الشريعة لخدمتها وحفظها ، ولم ترتبنى للزيادة فيها والنقصان عنها . » فلما كان في اليوم السابع ظهر ذلك الرجل في المدينة فتلقاه الملك وجماعته بغاية الاعظام فلم يحفل بذلك وطالبهم (٤) بما قصد له

(١) ط : وبشهوته اسما (!)

(٢) ط : تقتلك ـ وهذا الموضع كله تحريف .

(٣) ط : عن .

(* ... *) ناقص فى ط ، وموجود فى د .

(٤) ط : فلم يجبل ذلك فطالبهم .

من إصلاح الشريعة وحمل الناس عليها. وسأله الملك الاستبطاء عنده. فامتنع عليه. وقال له : «اجعل برّى وحسن ضيافتى : صلة المشهّرين وإنصاف [١٦ أ] المظلومين وحفظ ما رتبت .» فأقام يومين ما طعم عندهم طعاماً ، وانصرف.

وطريق الاخلاص شاقة الارتياض(١) ، لأنها عكس ما بنى عليه الانسان في الطبيعة الجسمانية ثابتة (٢) في خدمة الدنيا وأن نرى أن كل ما انتقص من ذلك من أعظم الخطأ ، لأن كافة خدمة العالم الجسمانى لما عميت بصائرهم وتبينوا ضعف أبدانهم وحيلهم عن البقاء ، تمسكوا بما وصل إليهم من مقتضياته وربوا ابناءهم وتهوهم عن البصر بغيره (٣) وأنهم إن أطاعوا فيه من أفتوه ولم يعوضهم عن الله عز وجل بحسن الخلف وجميل العوض ، وقوّموا أولادهم من رطوبة القيس وسوء الارتياض بالتنعم والترفه حتى جعلهم ذلك (٤) في غاية الضعف والعجز فصاروا يسمعون نداء الشرائع فيصلونه بعقولهم وتسرع إليه أفعالهم ، ويعدون أنفسهم بالتوبة مما اقترفوه ولا يحسدون حرزاً من أداء ما افترض عليهم الحق فيما اجترحوه ، ونصب لهم سوء الاتكال علم الشماتة ، فصار أكبر مما يخافون . والسبيل إلى رفع هذه الاوصاف من أعسر ماعاناه المرء في حياته. وأسهل ما كثره إلينا ما آثروه وأعاننا إلى الخلاص مما وقعوا فيه أن يعتقد سوء صحبته ما ملكناه من ذوات الهيولى وأن تغالبنا عليه من قوة يده ، ويعيدنا عند مفارقته [١٦ ب] الحسرة وفرط التأسف ، وأن قوة السلطان تضطر إلى قبيح التسلف في الأمور وخوض الباطل إلى الحق والظن إلى اليقين ، ويضعنا عن أرفع منازلنا الحقيقية . فإذا أخذنا أنفسنا

(١) ط : الارتباضى (!) ـ ولعل صوابها : الارتياد .

(٢) ط : ثابتة فى خدمة .

(٣) ط : البصر بغيره (!)

(٤) ط : وغاية .

هذا المأخذ في التخلص ، أدّى بنا ذلك إلى أن يضعنا في أرفع منازلنا الحقية وأما نور العقل فمن الاحسن بنا أن نخرج عمّا أن يتهيأ به في هذا العالم السخيف المتخلل ، وشغلنا عن مصلحة أنفسنا ، قبل أن نخرج عنه ، وقد انقسمنا في بنيانه (١) وتأثرنا بفتح ما خفى عنا منه . ونعلم أننا بما نأتيه من هذا الفعل وذلك ملتمسون مجاورة عمرة السماء ؛ فنطلب حسن الجاه عندهم ، ولا نلتفت إلى ما اعتقده ابناء الترفّه ومؤثر والجسمانيات ، فليس فيهم عدل على نفسه ، ولا ثقة في أمره . ونستحيى أن تكون البهائم أصوب أفعالاً منا في كثير من أحوالنا ، فنأخذ من هذا العالم للحاجة ، لا للشهوة ، وللضرورة ، لا للاختيار . فإذا اعتقدنا هذه المسالك ، فعلامة ما تأثرنا به أنّا لا نجد للمال لذة ، ولا لقرب السلطان منّا فرحةً ، ولا للرياسة حلاوة ولا للخلوة وحشة ؛ وأن ننقبض عن كل ما ينبسط ذوو الترفه إليه ، وننبسط إلى ما ينقبض ذوو الترفه عنه . فإن هذه الطرق تفضى بنا إلى حسن المعاد والعود والمعاد الاكبر . وبحقّ ما كانت [١٧ أ] هذه الحال إذا كملت اقتضته إفاضة العقل عليه ، وإعداده لما قصدوه من أوامره وزواجره ؛ وكان في ضده هلاك (٢) المتسلطين والجورة ويحرم في الشرائع على غير ما وافق بجملة العالم وقد تسنم قومٌ تجويز علة الحيوان بما رآه في هذا العالم من الحيوانات المضرة . ودعاهم إلى هذا الاعتقاد علتان : تكون إحداهما للخير ، والأُخرى للشر . ولم يعلموا أن هذه الحيوانات المضرّة زيادة للحيوان الفاضل تحرسها بطبيعتها من الآفات ، وتدفع عنها الأوصاب ، لان لكل (٣) صورة من صور الحيوان الفاضل هيولى تليق به استخرج من صورة مادة الكون . ولم تكن هذه الصور الفاضلة لتقيم على اعتدالها وصلاحها مع انبعاث الحرارة ما زال

(١) ط : سمانه (!) .

(٢) ط : هالك .

(٣) ط ، د : كل .

عن مزاجها وخالف طبائعها وأضدادها الجوف تقسّمها . وكان من أحسن اللطف أن يجعل ما فضل من مواد الصور المحمودة مواد للصور الرديئة حتى يغتذى كل شخص منها في التغذية بالطعام والتسنم وما يشاكله ، ويصفو جوّ هذا العالم مما ينبث فيه من الأبخرة المفسدة للهواء ، فتصير الحيوانات المكونة الرديئة مثل البلاليع ومغالص البرك حتى تنجذب إليها كلما افسدت مجاورته للصور الفاضلة . وهذا يستغرض في خلقة الأعضاء ، فإن الطبيعة جعلت الطحال والمرارة والمثانة للمغتذى تنقية غذاء الكبد والقلب [١٧ ب] والدماغ . ومما يجرى هذا المجرى المولودون بالزمانات : فإن الطبيعة إنما تفعل في المادة أصلح ما جاء منها ، لأنها تنحو بها (نحو) الحكمة دون الحاجة . ولذلك لا تشبه الصناعة ، لأن الصناعة تنقى شيئاً تحتاج إليه فتستخرجه من أشياء فتفصل منه ما لا يدخل فيه . فلا يكون سعى الصناعة مطيعاً للمادة . ألا ترى أن السرير يستخلص من خشب يُفصل عنه . وليس الشيء الطبيعى على هذا لأن الطبيعة تستعمل الشعر في الوقاية والسّمة (١) ... ولما كان لا يصلح أن يكون لحماً ولا دماً ؛ ولما كان خلق المكفوف من مادة ناقصة ، وذى الستة الاصابع من مادة زائدة ـ عملت جميع أعضائه على الغاية من الاتقان وأخلّت بجزء واحد منه إمّا بالزيادة عليه أو النقصان منه ، وكان أصلح من أن يشيع ذلك النقص في جميع هؤلاء ويستعمل على جميع الأعضاء إما تقصيراً عن الاعتدال وإمّا زيادة تقصير لجميع أعضائه في الحسن والقوة . وقد توهم جماعةٌ أن البارى ـ عز ذكره ـ يفعل كلّ ما يقع في أوهامنا ، وأنّا إن عدلنا عن هذا الاعتقاد انتقصناه . وليس ذلك كذلك ، لأنه ـ تعالى ذكره ـ لا يفعل إلاّ ما جمع بين القدرة والحكمة . وأما التفرد بالقدرة وحدها دون الحكمة فلا ينسب إليه تعالى . ولذلك يكون جواب من سأل : هل يفعل الله شيئاً من غير الجهة [١٨ أ] التى فطره ؟ ـ الجواب أن كل ما فعله البارى ـ عز ذكره ـ فقد

(١) ط : الوقاية والسر الونيه (!) . د : الوقاية والسمة والونيه (!) .

قام البرهان فيه على أنه في نهاية الحكمة . وما عدل عنه فهو دونه . والبارى ـ تبارك اسمه ـ لا يفعل دون ما وافق العقول من الحكم ، لانه ـ سبحانه ـ أعطى كل مادة بقدر احتمالها من جوده ، ولم يمنعها ما أطاقته من طوله .

القول فى الذبائح

فأقول : إن كل جماعة فهى مناسبة لما عليه الكواكب في أوان تأليفها : فيكون عدلها وجميل فعلها على حسب تمكن المشترى منها ، وسرورها ولذتها على حسب قوة الزُهرة فيها ، ورياستها بمقدار تمكن الشمس عندها ، وسفك الدماء بها على حسب [1] قوة المريخ فيها . وقد تغلب قوة السائس بالاختيار ما عليه تلك الجماعة التى يسوسها بالطبع حتى يغلب العدل عليها مدة ، وتقيم محروسة برهةً . ثم يجوز ذلك بغلبة الطبع على الاختيار ، فيكون به مكروه عظيم . فالسائس الحاذق هو الذى يطلق في كل حوزة ما تقتضيه علة كل جزء منها [2] مع عدو له بالشر عن اعلام تلك الحوزة . فيجعل مكان إطلاق القتال للناس إطلاق الذبائح في البهائم البعيدة من الناس لضعف تميـّزها . ومن الدليل على هذا أن البلد الذى يحرم فيه ذبح الحيوان وأكله ، يقع فيه سفك الدماء بين الناس ، ويسهل القتل على أهله ، مثل بلدان الهند وغيرها من البلدان التى تحرم فيها الذبائح . وقد [١٨ ب] كان القتل فشا في بلوقا فأفتاهم الكاهن بأن يستعملوا الضحايا . ففعلوا ، فقلّ القتل . ولذلك يطلق الصيد ويتحرى أن يكون ذلك على أضيق ما يكون ، ولا يمكّن سائر الناس منه ، ويكون إطلاق الصيد بمقدار ما يزيل قلوبنا عن فرط الرقة التى لا يضبطها بها أمر أعدائنا ، ويكون اكثر الناس نصيباً من الصيد والذبائح والتغذى باللحمان : المقاتلة التى تحتاج البلدان إلى نصرتهم . وبعدهم ، في الحاجة إلى التغذى باللحمان ، الشيخ والقليل الدم

(١) على حسب : ناقصة فى ط ، وموجودة فى د .

(٢) مع : ناقصة فى د ، وموجودة فى ط .

من الاحداث ويتجنبه الخصب البدن والحسن القوة من غير المقاتلة ، فإنه يفسد طبعه ويحركه إلى غير طريق السلامة .

وأما بطالة الاعياد فلما كانت النفوس دائمة الحركة ، والجسم دائم السكون ، وكان الجسم مناطاً بالنفس وبأفعالها ، وتابعاً لها من أكثر مالها بالطبع ، احتاجت إلى الراحة بمقدار ما تجمّ قوتها ، كما وقع النوم للشخص والسكون للسائر ، والبطالة من الشغل ، لان استعمال ذلك رفقٌ عائدٌ على البدن . والتوخى بذلك الاعياد وأيامها ، وكونه مقصوراً عليها ـ فقد أتت الصحف منه بما يغنى عن ذكره في هذا الكتاب .

والذى جرى عليه أمر الدين أن كل شيء يحتاج إليه إذا أخذ صاحبه منه [١٩ أ] في وقت حاجته أن يؤخر قضاءه في وقت ميسرته . ومن غـيّر ذلك من الفريقين نقضاً لامر (١) الشريعة كان في ذلك على السائس عقوبته ، وتنزيله بمنزلته ، ليكون من فضل عنه شيء يطلب له جماعة تقبضه فيهم بغير ربح : فإن الربح في الدين يفسد عارفة الاسعاف ، وليكون من قصرت به الحال يطلب ذا تفضل يتناول حاجته منه . وعلى السائس أن يمنع مثل هذين من التحرق فى الانفاق والانغماس فى العادات الجسمانية الرديئة ، فإنها تشغل عن خدمة الاشياء العقلية .

ومن احتكر على أبناء جنسه ليضطرهم إلى أخذها بالاجحاف بهم فيها فهو ملعون على لسان سقلبيوس ، لانه يجاهد الضعف عنه بفضل النعمة عليه .

وعلى الاب فى ولده ثلاثة فروض : الاول نفقتهم فى شريعته ؛ الثانى تعليمه صناعة يكتسب بها ؛ الثالث : حضّه على حسن القناعة . فإنه ان قصرّ عن سياسته لشيء من هذا ، لم يلزم ان كبر وأثرى ان يقول أباه .

والغسل واجبٌ على الناكح ، لانه يخرج من كل عضو منه فريقهما

(١) ط : لان ـ والتصحيح فى د .

أفضى به ويظهر فيه شيء مفسد يماط [1] بالغسل . والدليل على هذا أن الجنب [2] لا يدخل يده فى شيء قبل استحمامه وفى طريق كونه إلاّ ويفسد . ويذوى بيمينه : الزهر ، ويتعفن كثير من الثمار . وكذلك الحائض [2] (اذا) لم يغتسل .

ونصيب الابن من أبيه أكثر (من) نصيب ابنته ، لان الابن يصل نسبه ، وان تسافل ، الى أبيه ، والبنت يصل لوليّها نسب غيره .

والقود [١٩ ب] واجب على المعتمد [3] في الجراح ، وليس بواجب في القول .

وحق الوديعة ألا تسلّم إلى صاحبها إلاّ وهو على الحال التى دفعها إليه من أمن السرب ونفاذ الأمر ، وأن يجاهد ملتمساً دونها .

واللواط عدول بالفرج عما خلق له . وكذلك السحق عدول المنكوحة عما أحلّت له .

والزانى سارق للفرج ، مفسد للنسل . وجزاؤه أليم العقوبة . وقويو الشهوة هم أكثر من يؤثره على التزويج لفساد في نظام نفوسهم ، لأنهم لا يصبرون على طول العشرة وجميل الصحبة . ويكون الاستطواف آثر عندهم من التمسك بعلائق الوفاء للزوجة ، وحسن الانقياد إلى جميل المجازاة .

ونكاح البنت والأخت والعمة والخالة ومن يجرى مجراهم في القرب ـ محرمٌ ، لأن التناكح إذا كثر وتكرر في البيت أضرّ وتناقص فضل أنفسهم وتميّز عقولهم ، لأنهم كالأرض التى إن ألحّ عليها زارعوها بنوع واحد لاينجب زرعها ولا يزكو ريعها . وإذا تزوج رجلٌ في الاباعد كان مثل الارض التى زرع فيها صنف غير الصنف الاول : فهى تتميز وتزكو . وقد رأيت

---

(١) يماط : يزال .

(٢ ... ٢) ناقص فى ط ، وموجود فى د .

(٣) كذا فى النسختين ، والاوضح أن يقال : المتعمد .

قوماً من فارس نقصت عقولهم وأخلاقهم عن أسلافهم ، ولم تكن فيهم علة إلاّ قرب المناكح .

وأولاد الزنا لا ينجبون الخيرات (١) ، وتكون جناياتهم أقوى من عقولهم لان أبوى الشخص منهم [٢٠ أ] اجتمعا على خوف ورقبة ، وكثيراً ما (٢) تشبه طباع الشخص طباع والديه عند الاجتماع على كونه .

وحرامٌ على كل آكل قادته شهوته إلى مضرته أن يأكله .

النبيذ محرّم إلاّ على من ضعف قلبه ، وقوى تمييزه . فإن المصور يرى من صورة المكروه فيه أكثر من صورة المحبوب ، فيحرك الانسان عمّا يحتاج إلى الشرب له وتناول القدر الكافي لضعف التميز عن توليد كثير من صور الخوف بتقويته القلب . وهو ينقل عن حقيقة الخوف إلى سرور كاذب وأمن مدخول . وهو يغرى الاحداث بالفواحش وسوء النشاط ، ويكرّه إليهم المداراة والتواضع .

والسارق فرقّه مباح لمن يُسرَق .

ومن كان محسناً بقبيح ثم دعى إليه استجيب له فيه . ومن غشّ مستشيراً سلب من حسن الرأى بمقدار ما عدل به عن الصواب .

وتريح (٣) الرجل على من دونه في الجدة يسحب (٤) الآفات إليه ويجلب المكاره نحوه .

ولكل (* منعم علينا ومحسن إلينا حق يقتضينا إعظامه وتبجيله ، ولا نجعله سبباً اغلبة مبطل ولا لمجاهدة محق *) .

---

(١) د : فى الخيرات .

(٢) ما : ناقصة فى ط .

(٣) ط : تزوج (!) . ج : تزويج (!)

(٤) د ، ط : نسخت . ج : يستجذب . ويجلب : ناقصة فى ط ، د .

(* ... *) ناقصة فى ج .

وقد تسهّل جماعة في الايمان ورأوا بأن الكفّارات تمحض الحنث فيها . وأكثر من تقدمنا من الحكماء توقّوا الحلف وهم حاذقون فضلا عن الحنث به والتأول للحنث . ومراعاة الحقوق حتى لا نحلف [٢٠ ب] بها ببطل طبيعة [١] ينتصر بها قيّمها ويسترد به ما استوجب به الحق علينا فيها .

وقد كان في اليونانيين رجلٌ (+) له على رجلٍ دين ، فطالبه بدينه فجحده إيّاه ، فاستحلفه فى الهيكل بحق زاووس [٢] فحلف له . فعمى بصره فى ذلك المقام . فرأى فى منامه زاووس وهو يقول له : ما أسوأ ما كافأتنى! أنعمت عليك وأحسنت إليك فلما تأكد حقى لديك ، وقدرت أنك تجعله سبباً لكل صالحة منك وأثر جميل عنكِ ، دفعت به الحقوق وأقمته مقام الشبكة للعصفور . ولكنك رجعت إلى لؤم أصلك وسوء تركيبك . » (فـ) خرج الرجل من حقه وهتف بنفسه ، وحذره الناس من جرأة [٣] على اليمين.

وأما الحالف بالله ــ عز وجل ــ ولم يكن من ذوى النباهة من يذكره ولا يستخبره فى حق ولا باطل . وأما ما وقع فى الايمان فيما سوى ذلك فهذا من صدقة مالٍ وعتق مملوك وغيرهما مما يشاكله . فواجب على الشخص أن يكون قوله حقاً بأسره ، ولا ينثنى عما أصدره من القول فى وعدٍ أو وعيد . فإن لم يمكن كذلك ، فقد لزمه صدقة ذلك المال ، أو عتق ذلك المملوك .

برّ الوالد أفضل من حنوّ الوالدين على ولدهما ، لان حنّو الوالدين على ولديهما من الطبيعة لتمام التربية ، وبرّ الولد لوالديه من العقل ليتم له أحسن المجازاة . وتحريك العقل أفضل [٢١ أ] من تحريك الطبع ، لان

(١) فى ط ، د : مبطل طبيعية .

(+) ج : رجل طالب رجلا بدين فجحده اياه ...

(٢) فى د ، ط : ياووس . وفى ج : رواس .

(٣) ط : من حرارة اليمين . د . من جرأة اليمين . وما أثبتناه فى ج .

مع الطبع لذةً تعين عليه ، وليس ذلك فى الايثار للعقل .

زيادة محبة الوالد لولده على محبة الولد لوالده لشيئين : أحدهما أن الشخص لما (لم) يستطع البقاء بشخصه ، التمسه بالنوع فوجد الأب في ابنه بقاء أمله بذكره ، ولم يجد الابن مثل هذا في أبيه . والثانى أنه ليس للأب موهبة لا يجوز أن تملك عليه ولا يشرك فيها غير الولد ، فإنه لا يجوز أن ينسب (إلى) غير والديه ، وليس الابن كذلك لأنه ينسب إلى أبيه إخوته على مثل نسبته .

السِّير التى ركبها الناس في مطالبهم ثلاث : **احداها** أن يطلب الشيء كما يحدث عنه فقط ، مثل أن لا يجامع إلاّ عند طلب الولد ، ولا يأكل إلاّ عند ردّ الجوع وخوف زيادته . **الثانية** : أن يطلب لموافقته ، مثل أن نجامع لفضلٍ اجتمع في أبداننا من مادّة الجماع ، ونأكل أشياء تصلح فيما بين الانتفاع بها والالتذاذ بها . **الثالثة** : أن نستعمل الأشياء للاستحسان بها وإن لم نكن محتاجين إليها ، مثل أن نجامع الحسناء لحسنها ، لا لطلب ولدٍ منها ، ولا الانتفاع بمجامعتها ؛ ونأكل من لونٍ لحسن صنعته وكامل زينته ، لا جياعاً ولا محتاجين إليه .

أما السيرة الأولى فيؤثرها المبرّزون في الفضل . والثانية يؤثرها من دونهم . والثالثة يؤثرها ذوو النقيصة والبطالة وسوء الاختيار .

إن الكلام [٢١ ب] إذا طابق نية المتكلم حرّك السامع فحسن موقعه عنده وصدق به ؛ وإن خالفها لم يحسن موقعه ولم يصدّق به السامع . بماذا بين ذلك أفلاطنُ ؟ بيّنه بخبر كان له مع ملك من ملوك اليونانيين جائر . قال : حبسنى فسأله وزيره إسماع حجتى : فأحضرنى وناظرنى على ما رميتُ به عنده . فأحسنت الاحتجاج حتى تبيّن براءتى . فأمر بردّى إلى الحبس وقال لوزيره : قد برئت ساحته ، وبقى في نفسى عليه ما لم تسمح معه باطلاقه » . فأنفذ إلىّ الوزيرُ من عرّفنى قول الملك ، وقال : « الطف له

بما أنت أهدى إليه » . فسألته التلطف في كلامه . فوعدنى ذلك في غد اليوم الذى سألته فيه . ثمّ تأملت أمرى وما صدر عنى إليه . فوجدتنى قد أحرزت الحجة بظاهر القول ولم أحرّك نيـّتى تحريكاً يشاكل قولى ، ولا قصدتها على ميل إليه وتفضيل له . فلم تتحرك نيته لقولى ، وقبله على ظاهره . فأجلت فكرى في تركيب قواه ، والغالب عليه من الفضائل . وعلمت أنه لا يخلو شخص من موهبة من ربّه . فوجدته حسن الحراسة لمملكته ، سمحاً على قاصده ، متعطفاً على من تحرّم به وألقى مقاليده إليه . فاستشعرت فيه هذه الفضائل ، ورضيت بها نفسى (١) له . وأعدت له كلاماً مشاكلاً لما غلب علىّ ما (٢) فيه ، ومحرّكاً لما كان على مثل نيـّته . فلما دعانى ومثلت (٣) [٢٢ أ] بين يديه ، كلّمته فما انقطع كلامى حتى أجمل معارضتى وأمر باطلاقى وقال لوزيره : قد زال جميع ما بقلبى عليه .

وبهذا وما يشاكله يستدل على أن (٤) القلوب تبصر القلوب ، والنيات تحسُ ما في النيات .

إن الصّدقة هى ما أخرجه الشخص من ماله دفعاً فدفعه الى مستحقه من الناس وأولى الناس به .

صورة الصدقة كصورة ما نخرجه من أبداننا من الدم الزائد اذا خشينا منه أن نخرق (٥) عرقاً فنخرج من غير الأموال وندفعها الى مستحقها لئلا

(١) ج (= نسخة كتابخانهٔ مجلس شوراى ملى برقم ١٣٦٧) : نفسى حتى غيرت كثيراً مما سكن فى نفسى وأعددت له ...

(٢) ج : على فيه .

(٣) د ، ط : تمثلت . وما أوردنا فى ج .

(٤) الى هنا ينقطع النص الوارد فى المخطوط ج ، وهو رقم ١٣٦٧ بكتابخانهٔ مجلس شوراى ملى فى تهران . وهذا المخطوط أوضح الثلاثة ، لكن يبدو أن فيه تغييرات من الناسخ أو صاحب النسخة .

(٥) ط ، و : يحرق .

تخرج عن أيدى أصحابها من غير ارادتهم فيما لا ينفعهم وبإرادتهم فيما يضرهم.
لم صارت الحوادث والنوائب تحدث كثيراً لذى الأموال ؟ للضَّعف الشخصى عند التحرز الكامل والدفع التام وعجز الأَملاك عن التماسك . مثال ذلك مثال رجل ملك أهلاً ومالاً فالرجل - على أنه عاقل حسن الضبط والاحتراز - لا يطيق ضبط ماله على الكمال لمشاركة امرأته وأولاده في ماله ، وهم لا يختارون اختياره في التحرز والضبط . ولذلك صار الرجل عاجزاً عن الامساك ، وصار ماله عاجزاً عن التماسك . ولذلك صارت الحوادث والنوائب تعرض كثيراً لذوى الأَملاك والقنيات . فأمرت العقولُ والشرائعُ بالصدقة ، لتكون دافعة لما [٢٢ ب] يحذر من هذه الحوادث وشافية لما عرض منها .

أولى الناس بالصدقة وأحقهم بها ضعفاء طبقة المتصدق ، لأن أهل الطبقة للشخص هم أخص به من سائر طبقات الناس ، كما أن أعضاء البدن أخصُّ به من سائر الاجسام الموجودة (أما) المسكنة ، فهى سؤ يقع في بعض طبقات الناس كما تكون البثرة في العضو : فإن لم يحسمها بحسن التدبير ، وإلاّ انتشرت في ذلك العضو .

][تم تم][

رسالة أفلاطون الى فرفوريوس

في حقيقة نفى الهم واثبات الرؤيا

جواباً اليه عن سؤال سابق

عن مخطوط أياصوفيا رقم ۴۸۰۱ (*) (ونرمز له بالحرف : ص)

[لوحة ٥۴ أ]

بسم الله الملك الحق ، والاله الصدق ، المسمى بلغات الاشراق ، المقصود بالاتفاق ، القديم الذى لم يزل ، علة العلل ، ومنشىء مبادىء الحركات الاول خالق الاضداد ، في الاصلاح والإفساد . أظهر بذلك قوّته ، وأبان قدرته ، مجاوزاً حدّ العقول والافهام ، والخواطر والاوهام عن منعوت الذات ومدرك (١) الصفات . سبحانه مفيض العناصر وقوى القوات وحركة الحركات . تقدّس اسمه ، وعلا قدره . نور الانوار ، وزمان الازمان ، والدهر الداهر . فسبحانه وتقدس تسبيحاً يتصل بدوامه الذى لانفاد له ولا تصرّم لمدّته أبداً ، قدوساً قدوساً اياه أسأل واليه الرجوع ، وأتضرع أن يجعلنى واياك ممّن خصّهم بصفاء العقل وتسديد الفعل بما هو منه وله ؛ انّه ولىّ الخير وذاته ؛ وهو على كل شيء قدير .

ورد كتابك ـ أكرمك الله بكرامة التوفيق ـ تسأل (أن) أبيّن لك

(*) استعملنا النسخة المصورة فى المكتبة المركزية بجامعة طهران ، وأصلها الفلم رقم ١٣٠ ، ورقمها ١٩١ .

(١) ص : يدرك .

ما الغمّ ، وما الهمّ العارضان لكثير من العالم ، وقلة الناجى منهما ، وكيف أذاهما عليهم ، مع ما فضلهم به الرب ـ جل اسمه ـ من العقول والتمييز إذ كان تعالى لم يخلق في مصنوعاته خلقاً معوزاً من مصلحته ، بل كان ما خلقه من خلقة مكفّياً حتى لا يرى شيئاً من الحيوانات محتاجاً إلى غيره ثم فضل الانسان بالنطق والدلائل والبرهان . ثم يعرض له ـ مع ما هو عليه من شريف الخلق وسنّى العقل ـ الهمُّ والغمّ . فهل ذلك لحقيقة موجودة في الحقيقة ، أم لعرض داخل وفكرٍ فاسدٍ بفساد ذاته وبعض آلاته الشفافة بالعقل ؟

فرأيتُ أن أجيبك ـ أكرمك الله ـ بما أعلمه وبما قسم لى من تدبيره إذ كان ما يتأدّى إليه ، وإن كان متناهياً ، فغير واجدٍ من نهاية العلم حتى يبلغ إلى نهايته . فتبارك غاية الغايات ونهايةُ النهايات .

يجب أن تعلم ـ وفقك الله بالخير ، وجعلك له أهلاً ـ أن كل ألم غيرِ معروف الأسباب غيرُ موجود الشفاء . فيجب أن نبيّن ما الهم ، وما الغم ، وما سببهما ليكون شفاؤهما ظاهر الوجود إن شاء الله تعالى . فالهم تقسّم الأفكار ، وحيرة النفس ، وخمولها ؛ وهو سريع الزوال والانتقال . والغمّ خطر كبير ، وأمر عظيم ، يذهب القوة ويفتر الحرارة [٥٤ ب] ، ويهدم الجسم ، ويكدّر الأوقات . والغم ، وهو ألم نفسانى ، يعرض لفقد محبوب أو لفوت مطلوب . ولو فكروا في هذا العالم الدنىّ التاليف (١) بما هو فيه ، لعلموا أنها أعراض زائلة وأشباح حائلة ، تتصرف بهم الأيام وتقلبهم الأحكام . فالواجب أن يبدأوا بالغم على نفوسهم ، فهى أولى من الغم على محبوباتهم ومطلوباتهم إذ يعلمون أنهم يستعدمون مما عدموه ويفقدون مما فقدوه . وتقدمت معرفتهم بذلك : انّ نفوسهم وأعراضهم غير باقية ، لأن

(١) ص : العالم ! التأليف بما هو فيه فيما هم لعلموا ... (!)

(٢) ص : ان .

كل ما في عالم الكون والفساد فمضمحل زائل . فكان معنى مرادهم أن طلبوا البقاء والدوام موجودين [١] في عالم العقل . فكأنه [٢] [من] طلب من الزمان ما ليس بموجود . ومن أراد غير موجود ، عدمت طلبته معنى يبقى فينبغى للعاقل أن يطلب ما يسعده دون ما يشقيه ، ويحترز من سلوك طريق الشقاء والجهل .

وأقول إنّ من لم يعرف الزمان ، واعتبر أصول الأحوال متى زالت عنه عادة وجود دنيا فارق معها الشهوات الحسيّة : من لذيذ الطعام ، وطيب الشراب ، ومليح الملبوس والمنكوح ونحو ذلك ، وقد تقررت معرفته أنها أعراض ، لا يمكن إلاّ من جهتين : إما اكتساب مغالبة ، أو اكتساب بضرب من الحيلة التي يسميها الناس تجارة وصناعة ، وينفيه أنه لابد أن يضمحل في ذاته وتضمحل محبوباته ، ثم بدركه ذلك فكأنه ادرك [أراد] ما قدمناه من الفاسد ألاّ يكون فاسداً ، ومن الزائل ألا يكون زائلاً . وإذا أردنا ألانصاب بمصيبة أردنا أن لا تكون ألبتة ، لأن المفاسد لا تكون إلاّ بفساد الفاسد ، بأن لم يكن كائناً . ولو قصد لمحبوباته الثبات والبقاء ، لقصد طبع البقاء بالطاعة والزم نفسه في العاجلة القناعة ، ولم يستقبل ما يأتيه بحرص . فلا يتعب نفسه فيما [٣] زال عنه وفاته ويندم ويأسف ، بل يؤدب نفسه تأديب الملوك الاجلاء الآخذين نفوسهم بحقيقة الأدب : فهم [٤] لا يستقبلون آتياً ، ولا يودّعون ظاعناً . أما حشو الناس وهمجهم فيشقى لكل غائب ، ويستقبل كل آت .

فاذا أدّب الإنسان نفسه بأدب الحق ، وألزمها دلائل الصدق ، واستعمل نفى الغم وتعب الحرص وزوال الغم على ما قدمناه قبلُ [و] استمتع بالمدة

(١) ص : موجودان .

(٢) ص : فكأن .

(٣) ص : ما ... ندم وأسف .

(٤) ص : وهم .

اليسيرة. ثم رأينا الناس عاداتهم تجرى مع الطبع مجراه، وتنقله وتستحون عليها فيألفها الطبع وتلزمها الهمّة وتنصرف إليها. فلو ألزم نفسه من يأكل لذيذ الطعام أكل ما دونه، لأشبعه وأجزأه إذ كانا يتساويان بعد أيّ ساعة ويبلغان القصد من اطراد الشبع. وإنما تحصل له لذة [١٥٥أ] ساعة، حتى لو دام له (ما) قد استطابه لشبع منه ورفضه وقلاه. وكذلك الملبوسات يحرص الإنسان على ما قد لزمه طبعه والفته عادته من جليلها ومستحسنها. وليس دون ذلك مسرته بكل متساو في ستر العورة وسرعة البلى. ولو تدبّر الحكمة وتزيّن بزينة العلم الذى هو أفضل مذخور وملبوس ومزيّن، لم يغتم لفقدملبوس، وكان كما حكى عن[1] ذيوجانس أنهلمامربه اساخس، الملك، لم يقم له[2]. فركله الحاجب. فقال له الحكيم: خلق إنسان أو خلق بهيمة؟ ما حملك على ما صنعت بى؟ قال: إذ لم تقم إجلالا للملك. فأجابه الحكيم وقال: ما كنت أقوم لعبد عبدى. فاتركهم الملك وسمع المقالة وقال: من أين لك أنيّ عبدُ عبدك؟ قال الحكيم: «لأنك عبدُ الدنيا وخادمها ومن ترك شيئاً فقد اقتدر عليه. فلما تركتها أنا اختياراً، وخدمتها أنت اضطراراً، وجب أن تكون لها عبداً.» فعلم الملك مراده، وأنه حكيم ثم عطف عليه بالقول: «هل لك في صحبتى، فإنى مفوِّضٌ إليك خزائن الفضة والذهب.» فأجاب الحكيم: «لو كان لهما قدر! فما أشترى خسائس الأشياء.» قال له الملك: «فأطعمك الطيبات». فأجاب: «ما فضل شبع الملوك على من دونهم!» قال له الملك «فأزينك بالثياب.» فأجاب الحكيم: «إن الوصيّة سبقت لنا من الحكماء المتقدمين أن لا نزين أجسادنا بزينة الثياب، ولكن بزينة العلم والتقى.» فبكى الملك وانصرف مولياً منه.

---

(١) ص: من.

(٢) ص: فدكه.

ثم رأينا في عادات كثير من الناس شدّة حرصهم على المكسب وجمع ما يجمعونه حتى إذا تكامل معهم ما فيه ، عمدوا إليه فأتلفوه في القمار ورأوه غنماً . ولو منعوا عن ذلك رأوه غماً ومصيبة .

وهذا المخنث بالشهوة الفاضحة : من نتف لحيته وتشويه خلقه وحرصه على الأخلاق الدنية . ولو منع من ذلك وأكره على الدخول في زى أكابر الناس وأجلاّئهم ، لاغتم بذلك ورآه مصيبة . ونرى الشاطر ، بما هو عليه من قبيح السياسة وكثرة الخطر بالحركات وقبح قطع الأعضاء وأليم العقوبات بما آل أمره إلى القتل والصلب والتنكيل ـ فلو أكرهه مكره على لزوم السلامة لرآه نقصاً وغمّاً . فنقول الآن إن غمّه واجب في العقل . أمرذلك عرض فاسد يلزم حسّاً فاسداً . وإن العادات ، المقدّم ذكرها ، جرت ممن ألفها وألزم نفسه طلبها مجرى الطبع . فإذن قد بيّنا أن العادة تجرى مجرى الطبع : تصلحه وتفسده ، وتغمّه وتسرّه . فلنلزم نفوسنا طبع القناعة بالخير وإزالة الغم فيما يدخله كبير الطبع والاحسان ، لأن المحبوب والمكروه ... ليسا شيئاً في الطبع لازماً ، بل بالعادات . فإذن نعود أنفسنا [٥٥ ب] السلوة والرياضة ، وإن اتعبت فلنصبر على مقتضى التعب والمنازعة منها لما ندخره لها من الراحة في العاجلة والآجلة . ألا ترى أن كثيراً ممن تعارضهم العلل يروم قطع عضو ، ويتكلفون مضضه . وربما يستعمل الضماد ومضض الادوية مع ما يتعجل من النفقة والغرامات والصبر ، على ما شرحنا ، لما يترجى من عقبى الراحة . فكيف لا نصبر على مضض النفس في المنازعة الى الباطل وإكراهها على المعاودة إلى طريق الحق والسلامة ، إذ علاج النفس أقلُّ خطراً وأخفُّ مؤونة وأعظم قدراً ، وإن في ملكة البدن . وبفساد الملك تفسد الرعية . والشهوات مملكة على النفس ومسلطة على فسادها [٣] ولتعالجها

(١) ص : و .

(٢) ص : اكره .

(٣) ص : ويروها على سامها وليعالجها ...

بأدوية الحق ومرارة الصبر وحد اليقين والكلفة حتى تسلم له وتصبو إلى الشهوات الباقية وسكنى دار البقاء من بعد استعجاله إسقاط الغم والهم إذ كنا قد بيّنا أنهما طبع ردىء غير موجود الحقيقة في مقاييس العقل، كما روى عن هرمس الحكيم أنه قال : أولى الناس بالرحمة من وقع في سوء المملكة . قيل : ومن ذلك ؟ قال : من كثرت شهواته ، وأدمنت حسراته ، فهو متعوب بتصاريف كلها كان يتلوها عقله وقهرها فهمه ، فهو عتيق العقل والفهم . والعقل مادة من الأصل . ومن اعتقه الله ورحمه من شقاء الدنيا ، كان أولى برحمته وعتقه وشقاء الأخرى . فمن أراد طريق الحق فهو الواضح إن ملكه . ومن أراده أيضاً فليكف نفسه من وثاق الغم حتى يتخلص لطلب ما هو أحوج إليه وليكف رقبته من أثقال ما في هذا العالم الدنىّ التالف فقد روى عن سقراط أنه كان يأوى إلى كسر حبّ [1] قد وطىّ فيه بتراب فقال لمن حضره [2] : من أراد قلة الغمّ فليقلّ القنية . قال بعضهم : وإن [3] انكسر بغتةً الحبّ ؟ قال : إن انكسر لم ينكسر المكان ولم أعدم التراب .

وقد حكى عن نيرن [4] ملك رومية أنه أهدى إليه قبّةٌ من بلّور ثمينة [5] عجيبة . ففرح بها وزادت (فى) بهجته وصفة [6] من حضره بحسنها ، وكان في الجملة الحاضرة حكيم . فقال له الملك : « ما تقول فيها ، اذ أنت

(١) الحب (بضم الميم) : الزير .

(٢) ص : حضره فقال من ...

(٣) بغير واو فى ص .

(٤) ص : ابون ـ والصواب ما أثبتنا ، اذ المقصود : نيرون Néron الامبراطور الرومانى . راجع هذه القصة فى رسالة الكندى فى دفع الاحزان التى نشرناها فى كتابنا : « رسائل فلسفية » . بنغازى ـ بيروت سنة ١٩٧٣ ؛ وكذلك فى« الجماهر» للبيرونى

(٥) صوابها : متمنة ، أى ذات ثمانية أوجه Octogonal . راجع نشرتناالمذكورة ، وراجع البحث الذى القيناه فى مؤتمر البيرونى فى طهران فى سبتمر سنه١٩٣٧ .

(٦) كذا فى المخطوط لكن راجع نص الكندى :

ممسك (عن) الكلام ؟ » فقال الحكيم : أقول « انها أظهرت منك فقراً وفاقة ، ودلّت منك على عظيم مصيبة ، متى لحقها خطرٌ أو عارضٌ » . فحكى أن الملك أراد النزهة في بعض الجزائر من بعد فترة من مجلسه هذا . فأمر بحمل القبة لتنصب في متنزهه . فكسرتها المركب فغرقت . فدخل على الملك من هذا عظيمُ المصيبة ولم يعتض منها [٥٦ أ] بسلوة حتى مات . وكان أمره الذى رآه الحكيم بعين الحكمة .

وينبغى أن تعلم أن كل مصيبة محزونة من تألف [١] مما قدمنا ذكره فإنّا إذا تأملناها وجدناها نقصت من كربنا واشتغال قلوبنا . وإذا تبيّنا ذلك زالت عن طبيعة المصائب والمحن إلى طبع النّعم . ومن هنا تيقن أصحاب العقل أن المصائب نعمٌ يجب عليها الشكر والحمد لوليها .

فتأمّل ، أيها الأخ ، هذه القضايا تأملاً [٢] راتباً في نفسك سيحيق بها من أنات الحزن ويبلغ بها . . . . . . [٣] . . . الشهوات على نفسك ، ولا يسلك بها مسلك الغمّ ، لا سيما على ما ليس بواجب في العقل . لأنّا قد بيّنا بما فيه مقنع لمن يريده ، أن الذى يحزن عليه لا يخلو : إما أن يكون فعلنا ، أو فعل غيرنا . فإن كان فعلنا ، فينبغى أن لا نفعل ما يحزننا بالإمساك عن فعله إلينا . فنحن نريد ما لا نريد ، وهذا هو المحال . وإن كنا نفعل ما لا نريد فهذه خاصية العادم عقله . و إن كان الذى نحزن عليه فعل غيرنا ، فلا نحزن على ما ليس لنا ؛ وما هو [٤] عارية معنا فلصاحبها استرجاعها إن شاء . فمن رزق التدبير لما بيّناه ، فليقلّ منافسته في الاغراض الفانية ، وليتأمل حقائق دلائل الآخرة . ولينافس في طلب اللذات التى لا يمازجها الكدر ، ولا يعارضها الفساد ، إذ كانت المصائب غير النعم .

(١) ص : من تالف او تالف (!)
(٢) ص : داينا (!)
(٣) كلمات فى الهامش غير مقروءة .
(٤) العارية : ما يستعار .

وكثير مما يعده الناس مصيبة : الموت ، ويكرهونه . وأنا أقول : انما يعدّ المقتضى من لم يعد فأما من أعده فهو أشهر إلى نقيضه من مقتضيه . لو تدبّر الناس أمر الموت لعلموا أنه محمود غير مذموم ، لأن الموت تمام طبعنا . ولو لم يكن موتٌ ، لم يكن إنسان . ومع ذلك فهو البريد إلى دار الآخرة ، وإن كانوا يكرهون ذلك . ومثال ذلك في الحقيقة لو عقل الإنسان وهو نطفةٌ ممازج القوة ثم خُيّر نَقله من نفس الطبع الممازج له ، لم يكن يختار غير ما هو فيه . ثم إذا سبقت المشيئة من باريه والارادة من خالقه ، فنقله إلى أن صار في الانثيين فلو خيّر (في) الانتقال لم يختر ذلك . ثم ينقل إلى الرحم ، وهو أوسع محلاً من الانثيين : فلو خير لاختار المكث[1] ثم ينقل كرهاً بعد كره إلى الأحشاء والمشيمة لتمام الكمال والكون ، فلو خيّر (في) نقله إلى فسيح العالم لاختار مقامه . ثم إنه لو سيم الرجوع إلى ما كان مضى من ضيق الرحم ومن مثل اختيار سواه هل كان يؤثر العود إليه ؟ ثم إذا قصدت الارادة إرجاعه من جوف أمه وخروجه إلى نسيم هذا العالم إنما ذلك على الكره منه . ثم لو قيل له بعد مشاهدته فسيح العالم : أترجع إلى جوف أمّك وما كنت عليه شحيحاً ؟ لكره ذلك وأباه [٥٦ ب] وكذلك أقول : من نقل إلى عالم البقاء وفسحته وان كرهه ، لكره[2] النقل من قلة المعرفة بما هو اليه صائر من الاغتباط بدوام البقاء الروحانى . لو[3] خيّر بعد مشاهدته هذا العالم .

وليس الموت مكروهاً لمن قدم وعمل وعقل وتدبّر : اذ نحن في عالم محدود ، وشكل محصور ، ودار زوالٍ ، وسكنى انتقال .

قد بيّنا الآن أن الهم والغمّ على جميع ما في هذا العالم غير واجبين في الحقيقة . وبيّنا ما يألفه الطبع الى أن يصير سلّماً للهم ومسبباً للغم .

(١) ص : الرت (!) .

(٢) ص : لكلفه .

(٣) ص : ثم ــ و الجملة كلها مضطربة .

وان كان كثيرٌ من الناس طالبيه ومن طالبى حقيقة ، بل باطل ومحال . وبيّنا أن الموت غير مكروه ، ورأس السياسة العقلية ترك اتباع الشهوات والهوى ، وقمع النفس عن باطل الأماني وكاذب المواعيد . ولابد من قطع المدة ، وبلوغ الغاية . فمن سامح هواه ونفسه ، ندم ؛ ومن تدبر بتدبير العقل ، رشد ؛ ومن سمع الوعظ والحكمة ثم لم يعمل بهما كانا شاهدين عليه ومحجوجاً بهما . والسلام .

][تمّت الرسالة ، والحمد لواهب العقل والكياسة][

وصية افلاطون الحكيم

عن المخطوط رقم ٥٢٨٠ فى كتبخانة مجلس شوراى ملى

كن مع الله ، يكن معك . وارض بقضائه ، يرض عنك . وحاسب نفسك يخف حسابك . واحفظ الناموس يحفظك . وأعزّ أمر الله ، يُعزّك الله . ولا تضيّع عمرك ، فلن تجد له عوضاً ، واقسمه على أربع ساعات : ساعة لوظائف علمية وعملية ـ واعلم أن قليلاً مدوماً عليه خيرٌ من كثير ملول منه؛ وساعة لتدبير معاشك ـ واحفظ فيه العدل والمروّة ؛ وساعة للتودد ـ واجتنب فيه النفاق ، واتّق قرناء السوء ، وثق بالناس رويداً ؛ وساعة للذّاتك ودعتك والزم فيه السّنة . وان ابتليت بمعصية فاسترها . ولا تتجاوزنّ الى ظلم غيرك.

ثم عاشر الخاصة بالانبساط والخدمة والتواضع والإيثار ، والعامةَ بالانقباض والتحمّل والصمت والعادة ؛ والأصحابَ بالحلم والشفقة والمواساة والمسامحة ؛ والعدوّ باليقظة والاجتناب والاستقامة والفضل ؛ والكلّ بالعدل والإحسان والمداراة والبشاشة ؛ ومن فوقك بالتعظيم والامتثال والكتمان والشكر ومن دونك بالخير والرِّفد والتقويم والعفو . وفوّض العمل الى الكفاة ، واجتنب في كلامك الكذب والنميمة والغيبة والبذاء . وليترجّح يومك على أمسك ، وباطنك على ظاهرك ، وفعلك على قولك .

واستشعر الجدّ والحزم والصبر والكتمان . ثم توكّل على الله تعالى . واعلم أن الخير كلّه بيديه ، وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك ، انه قريبٌ مجيب . والله أحكم وأعلم .

تمّت الوصية (*)

(*) يتلو ذلك « وصية افلاطون الحكيم بالفارسية » ؛ ثم بعد ذلك بصفحات : « وصية ←

كلمات لافلاطون

عن المخطوط السابق ، وهو رقم ٥٢٨٠ فى كتابخانه مجلس شوراى ملى

قال أفلاطون الحكيم :

العالم كرة ، والأرض نقطة ، والأفلاك قسيّ ، والحوادث سهام ، والانسان هدف ، والله الرامى . فأين المفرّ ؟ !

وقال : الدنيا كنار على محجة : فمن اقتبس منها ما يستضىء به سلم من شرّها ؛ ومن جلس ليحتكر منها أحرقته بحرّها .

وقال : طالب الدنيا إن نال ما أمله تركه لغيره ؛ وإن لم ينل مات بغصّته .

وقال : عجباً لمن عرف فناء الدنيا ، كيف تلهيه عما ليس له فناء !

وقال : حرامٌ على الملك السكر ، لأنه حارس المملكة . ومن القبيح أن يحتاج الحارس إلى من يحرسه .

وقال : العاقل يعرف بكثرة صمته ، والجاهل يعرف بكثرة كلامه ...

من كلام أفلاطون

متّبع الشهوات نادمٌ في العاقبة ، مذموم في العاجلة ؛ ومخالف الشهوات سالمٌ في العاقبة ، محمودٌ في الآجلة ...

من كلام أفلاطون الحكيم

من لم يهيجه (١) الربيعُ وأزهاره ، والعود وأوتاره ، فهو فاسد المزاج

← الحكيم أفلاطون كه شاكر وخويش أرسطوا كرده وعموم خلايق را نافع بود وآن نيست . »
ثم بعد ذلك بصفحات : « ترجمة وصايا ذهبية » وهى ترجمة « الوصايا الذهبية » المنسوبة الى فيثاغورس والتى نشرناها فى كتاب « الحكمة الخالدة » لمسكويه ص ٢٢٥ – ٢٢٨ ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .

(١) فى المخطوط : يهيج .

لا علاج له ...

سئل أفلاطون الحكيم : أى الأشياء ينبغى أن تكون للإنسان ؟ قال إذا غرقت السفينة سبحت معه .

ملتقطات أفلاطون الالهى

عن المخطوط رقم ٥٢٨٣ فى كتابخانه مجلس شوراى ملى فى طهران (ونرمز له بالحرف ج)

[ورقة ١٧ أ]

من طلب الحكمة من طريق طلبها أدركها ، وإنما يخطىء أكثر من طلبها لأنه يطلبها من غير طريقها . فإذا طلبها من طريق آخر لم ينلها ثم يكذب بصورتها من ساعه [١] فيحمله على أن يجهل . وذلك أن من جهل صورة الحكمة ، جهل ذاته . ومن جهل ذاته كان بغير ذاته أجهل .

قال : من عرف صورة الجهل كان عاقلاً ، وانما الجاهل من جهل صورة الجهل .

وقال : كل شيء يجوز الاعتدال ، في أيّ الاطراف كان ، فانما هو في حيّز الجور . فاذا تباعدت الاجزاء عن الاعتدال ، وتباعدت بعضها عن بعض، ظهر التضاد . فاذا أنت [لانها] رددتها من البعد نحو الوسط ، اتحدت المتضادات وصارت شيئاً واحداً . إلاّ أنها اذا تباعدت من الوسط على غير وزن لزم احدى الحاشيتين الزيادة ، والاخرى النقصان . فاذا كان تباعدهما على غير وزن ، لزمهما الزيادة النقصان ، كان النقصان الذى على غير مناسبة من الزيادة التى هى غير مناسبة للنقصان . ومن أجل ذلك ألزم عالم الكون والفساد الزيادة والنقصان ، فلزمه التضاد . وانما النشأة الثانية اصلاح الزيادة والنقصان ورجوعها الى الاعتدال ، ليكون الخلود ، لانه ليس هناك شيء

---

(١) كذا فى المخطوط ج .

يضاد شيئاً ، فيكون الاعتدال . وانما يكون هذا الجسم في النشأة الثانية شبيهاً بالبسيط ، لانه ليس هناك شرٌّ من الاغذية التى تمدّ الاسطقسات وتحيل بعضها الى بعض ، لكى تكون اللذة دائمة ، لانه ليس هناك ضد يسقم ، ويكون الفكر مستوياً لانه ليس هناك عارضٌ يعرض .

وقال : من ضبط ثلاثة أشياء حتى يقوى على ضبط أعنّتها ، قوى على السياسة كلها : على الخاص نحو ذاته ، وعلى العامّ نحو الكل ، وهى النطق والغضب والشهوة . وذلك أن من ضبط المنطق كان حكيماً ، ومن ضبط الغضب كان شجاعاً ، ومن ضبط الشهوة كان عفيفاً . ثم يستعمل العدل في هذه الثلاثة لأنه في المنطق عدل ، وفي الغضب عدل ، وفي الشهوة عدل . ومن أجل ذلك قلنا إن الطبيعة لا تفعل فعلاً باطلا ، لأنها ليس الأجزاء بجزئياتها ، إنما تفعل الأشياء بحركة ، لأن للنفس أفاعيل شتى . فهى تفعل أفاعيلها نحو منافع نفسانية [٢] لتكون كليات لها .

وقال : أتريد أن تنظر إلى أفاعيل الصور الروحانية ؟ انظر إلى أفاعيل النطق في الفكر وقبول الفكر منه ، لأنه يتجسّم ويروّح النطق .

وقال : لم صارت النفس تطرب عند حركة الأوتار ؟ قال : لأنّ الطبيعة تحرك شرح همم النفوس النطقية والبهيمية بالشبه الظاهر الطبيعى الذى هو كالجسم لها على نحو تباعد النفس من نظم المحبة والغلبة . فمرة توحد الأجزاء ، ومرة تكثر الوحدة . فمتى حركت الطبيعة حركة متصلة ، أعنى اتصال الأجزاء تعانقت النفسان في المحبة الروحانية و [١٧ ب] اتصلت بالمرايا العقلية المنبهة لها على عالمها ، وتصير لطيفة بسيطة . ومتى حركتها حركة منفصلة جذبتها النفس البهيمية إلى المحبّة الجسمانية . وكذلك أيضاً في حد الغلبة . والنفس المنطقية تطرب وتراس بالشبه اللطيف لا متوحّدا من حد الطبيعة . وذلك أن النفس لها من ذاتها أشكال لا تقدر أن تخرجها بالنطق

(١) ج : النفسانية .

نحو الطبيعة . فمتى حركتها الطبيعة بشبه ما عندها من الجسد ، أعنى أجساد الأوتار وأوزانها ، تطرب النفس لحركة تلك الأشكال بالحركات اللطيفة كالحاجب وحدق العين والتبسم وغير ذلك من حركات أعضاء البدن . ومن أجل ذلك قال الحكيم إن صورة [١] الوتر وصلة ما بين ارتسام الطبيعة والنفس . وما أحسن ما قال الحكيم إذ قال : من أحسّ أنه يؤلف حركة العقل وحركة النفس مع حركة الطبيعة كتأليف حركات الأوتار حين تتحد الحركات ـ كان سرور العالم لذاته لذة وكان محيطاً بها ، وسروره يلتهب جداً .

وقال : الذى يحيط بالأشياء بلا تعلم واكتساب ، اعنى [٢] (به من يحيط بها) إحاطة جوهرية باستقصاء كنه الشيء .

وقال : إنما يرى البصر صورة الشيء في ذاته ، لا في المحسوس . وذلك أن الصورة التى تنطبع في الهواء كما تنطبع في المرآة وشعاع البصر تصل بالهواء ، فيقبل [٣] صورة روحانية لطيفة فتبقى في البصر كما يبقى الشيء في الوهم .

وقال : النوم غوص القوى في عميق المغوص .

وقال : لا يكون اثنان بلا نهاية ألبتة ، لأن جوهر كل واحد منهما ليس هو فيما لا نهاية له .

وقال : القائم بذاته هو المحيط بالحد . والذى ليس هو قائم بذاته هو الذى أحاط به الحد .

وقال : لولا أن العلّة واحدة ، لما كان يقع اثنان تحت اشتراك الاسماء ولا يتفقان في جهة من الجهات ؛ إلاّ أنه لما كانت العلة واحدة للشيئين

(١) فى داخل النص : صوت ؛ وفى الهامش : صورة .

(٢) ج : عنى !

(٣) فى الصلب : الصورة . وفى الهامش ما أثبتنا .

المتفرقين ثبتا .

وقال : لو كانت النفس جسماً لم تلاق أبداً جسماً دفعة .

وقال : إن من شأن الجسم إذا زدت [١] عليه جسماً آخر ، زاد في كميّته وثقله . فلو كانت النفس جسماً ، ثم اتحدت بالجسد ، كان يجب أن يكون الجسد أثقل مما يكون إذا لم تكن فيه .

وقال سقراط : الرُّقى كلمات تخرج من النفس الناطقة نحو الوهم : إمّا بنوع رهبة أو رغبة ، وإما بنوع وحشة أو أنس .

وقال : إنما يدرك الشيء من جهة علته المحيطة به . فاذا لم تكن للشيء علة ، فلا محالة أنِ الشيء غير مدرك .

وقال : تريد أن ترى كيف ترجع الأواخر إلى الأوائل ؟ انظر إلى غاية الفساد فإنه الصّغر ، وإلى النمو فإنّه الكبر . فاذا فسد الكبير رجع إلى الصغير . فبدء الكون غاية الفساد .

وقال : ليس للنفس جوهرٌ سوى جوهر الحياة ، ولا للحياة جوهر سوى جوهر الحركة . فالنفس هى الحركة والحياة . ومن أجل ذلك قال من قال إن حركة النفس ذاتية دائمة الحياة ، لأن كل متحرك من ذاته دائم الحركة لا يموت . فالنفس لا تموت .

وقال : الاول الحق لا يكون إلّا واحداً ، لان الواحد لا يتحرك نحو شيء آخر خارج عنه . بل هو المحرّك لكل شيء . وأما الاثنان فكلواحد منهما يتحرك نحو الآخر . ومتى تحرك كل واحد منهما نحو الآخر ، لم يجز لواحد منهما أن يحرّك جميع الاشياء . فاذا لم يجز أن يحرّك جميع الأشياء ، لم يكن مالكاً للتمام . ومتى لم يملك التمام كلُّ واحدٍ منهما كان التمام خارجاً عنه ، فيكون كل واحدٍ منهما ناقصاً .

وقال : الحركة المستديرة هى لجرم مستدير هو نهاية الجرم كله ،

(١) ج : زادت .

لأن حركته على وسطٍ دائماً . ولذلك لا يحتاج إلى تبديل الأمكنة ، لأن كل نقطة منها نهاية لأختها . وقدر لذوى الحركة المستقيمة الفناء والكون ، ولذوى الحركة المستديرة البقاء والدوام . وجعل نهاية المستقيم المستدير ، فهو نهاية للمستقيم ، وصار المستقيم محصوراً في المستدير . والمتحرك على الوسط يتحرك دائماً ، والوسط ساكن دائماً . فالفلك (١) لا يخرج منه شيء ألبتة ، ولا يدخل إليه شيء جسمانى لانه لا جسم غيره .

وقال : لو قبل الماء السكون ، لكان أرضاً . ولو قبلت الارض الحركة لكانت هواء (٢) . ولو كان الهواء حادّ الزاوية ، لكان ناراً . ولو كانت النار منفرجة الزاوية لكانت هواء . ـ يريد أن الماء مطبوع على الحركة بالرطوبة التى فيه ، والارض مطبوعة على السكون لانها مركز الهواء ، والهواء منفرج الزاوية ، كما أن النار حادّة الزاوية .

وقال ، إذ سئل : هل السماء في مكان ؟ فقال : أما من طريق الاجزاء ففى مكان ؛ وأما من طريق الكلية فليست في مكان ، من أجل أن الكل حينئذ مكان الاجزاء . وهو أبدع متحركاً فقبل البقاء لقربه من العالم العالى وعدم التعيّن به فكان متوسطاً بين العالم السرمدىّ (٣) والعالم السفلى الكائن الفاسد وكانت علتهما واحدة ، لكن أحدهما بذاته ، وهى الاشياء الدائمة الروحانية التى لا تفنى . وأما الاشياء التى تفنى وتبلى فهى من [١٨ أ] خلق البارى بتوسط الفلك ؛ والانواع باقية ، والاشخاص دائرة فانية .

وقال ـ إذ سئل عن الاشخاص : لمَ صارت تستحيل ؟ ـ قال : إنما تستحيل من أجل الاسطقسّين اللذين فيهما بالقوة ، لانهما إذا تحركا بطل الفعل ـ وإذا خرج الذى بالقوة إلى الفعل رجع الذى كان بالفعل فصار بالقوة ، لانه

(١) ج : ويبحثه (!)

(٢) كذا فى الصلب . وفى الهامش : ماء .

(٣) العالم السرمدى : مكررة فى ج .

لا يكون شيء في العالم حتى يفسد مثله دفعة . فكل واحد يأخذ مكان صاحبه لأنه ينتقل أحدهما مكان الآخر . وإنما الاشياء متصلة كنقط الفلك المتصلة . فمتي أخذ جزءٌ منها في الحركة ، تحرك الجزء الثانى الذى يليه معاً ، فيأخذ الثانى مكان الاول دفعة .

وقال : إن الهواء جسم كالاسفنجة ، وكجرم الصوف المنفوش : فهو ينقبض وينبسط . فمن أجل ذلك صار إذا تكوّن الشيء انقبض له الهواءُ ، وإذا فسد الشيءُ انبسط له الهواء ، فيعطى مكاناً ويأخذ مكاناً .

وقيل له [1] : اخبرونا عن البصر والسمع كيف أدركا الاشياء : بنوع كثرة ، أو بنوع وحدة ؟ فإن كان بنوع كثرة فلا محالة أن الحسّ تكثر كتكثر المحسوس ؛ وإن كان بنوع وحدة ، فكيف أدركنا الكثرة بنوع وحدة ؟ !

فقال : من أجل أن الوحدة علة الكثرة ، أدركنا الكثرة بالوحدة .

وقال : إذا كان الحاسّ والمحسوس شيئاً واحداً ، بطل أن يكون العقل والمعقول شيئاً واحداً ، لانه ليس المعقول شيئاً سوى معناه ، ولا معناه شيئاً سوى العقل . فرجع المعقول إلى أن يكون هو والعقل شيئاً واحداً بتوسط المعنى وغاية الايضاح وهو أن يوضح لك المعقولات من المعنى . فأمّا الحاس والمحسوس فليس هما كذلك ، لان الحاس إنما ينال المحسوس الجزئى ، فيكثر نحو تكثره من جهة المتوسطات ، مثل النور والهواء . فمحال أن يكون المحسوس هو النور والهواء .

وقال : العقل الكلى ليس لشيءٍ سوى المعقولات . ومعنى المعقولات ليست غير العقل من جهة المعنى .

وقيل له : هل العقل منفصل عن العقول ، أو متصل ؟ فقال : إن العقل متصل بصورة المعنى ، لا بصورة الجوهر .

(١) فى الهامش : وقيل له . وفى الصلب : وقال .

وقال : إن العقل لا يألم في طلب معرفة الاشياءِ ، بل الحدّ الحامل له كما أن البياض ليس هو يتغير إلى السواد ، بل الجسد الذى يحمل البياض.

وقال : بعض الاشياءِ يعقل بلا ألم ، وبعضها بألم وتعب شديد .

وقال : إن الذى يعقل بلا ألم هو الذى صورة العقل وآثاره فيه ظاهرة لا تحتاج القوى فيها إلى العوض وطلب ما استبطن فيها . وليس ذلك المعقول سريعاً . وأما الذى يعقل بألم وتعب شديد فهو ما تغيبت فيه قوى العقل وغاصت في باطنه . وهذا هو الذى طلب الحكماءُ المتقدمون وقالوا : إن لم ترُض العقل وتتعبه بالمسائل الكثيرة ، لم يصحّ لك المطلوب الغائر .

وقال : الكل لا يألم ، لانه لا يلقى بصره على سوى ذاته .

وقال : العلم هو وقوع بصر النفس على الاشياءِ الكلية .

وقال : الحفظ جود الوهم .

وقال : إذا كانت القوة الوهمية مبدعة ، فكل متوهم تحت الابداع لا محالة ، لانه كلما طلب الوهم شيئا خارجا ، إنما يتوهم بالنوع الذى هو داخل .

وقال : العشق طمع يتولّد في القلب ، ثم يربو وينمو ، فتجتمع إليه مواد من الحرص . فكلما قوى ذلك ، ازداد صاحبه في الاحتياج واللجاج والتمادى في الطمع ، والفكر في الامانى ، والحرص على الطلب ، حتى يؤديه ذلك إلى الغمّ المقلق والاختلاط المفرط . وذلك أن التمادى في الطمع يحرق الدم . فاذا احترق الدم استحال إلى سوداءَ (١) . وإذا قويت السوداءُ خبلت الفكر . وإذا جال الفكر في أسيار ما لا يقدر عليه مع استغراق المجهود في التمنّى ، اشتعلت الحرارة والتهبت الصفراء . واذا احترقت الصفراء تكدرت واستحالت إلى الفساد ، فيختلط حينئذ بالسواد ، فيكون مادة لها تقوى . ومن طباع السوداءِ فساد الفكر . وإذا فسد الفكر اختلطت الكيموسات

(١) ج : استحال السوداء .

بالفساد . ومع الاختلاط يكون نقصان العقل . فحينئذ ربما قتل العاشق نفسه وربما مات غمًّا وحزنا ؛ وربما نظر إلى معشوقه فيموت فرحا وأسفا ؛ وربما شهق شهقة حقن روحه فيها أربعا وعشرين ساعة ، فتختنق في تامور القلب ، وينضم عليه قلبه فلا ينفرج حتى يموت . وربما ارتاح وتشوّق الى النظر. وربما رأى من يحبّ فجأة ، فتخرج نفسه فجأة دفعة واحدة . وأنت ترى العاشق إذا سمع ذكر من يحبّ كيف يذهب لونه ويهرب دمه !

وقال : أنواع النفس ثلاثة في ثلاثة أماكن : أحدها إلهى ، وبه يكون الفكر والروية ، وهو حيّ ، وموضعه ومسكنه : الدماغ ؛ والثانى به يغضب المرءُ ، ومسكنه القلب ؛ والثالث به شوق المرءِ إلى اللذات التى ينالها البدن ومسكنه الكبد .

وقال – اذ سئل عن الحسن – فقال : هو الذى أعطى قدر وزنه من نفسه ، وقدر وزنه من الطبيعة .

وقال : فضائل النفس أربع ، وفضائل الجسد أربع بازائها [١٨ ب] : فالنفس لها الحلم ، وللجسد التمام والكمال . وللنفس العدل ، وللجسد الجمال . وللنفس الشجاعة ، وللجسد القوة . وللنفس العفة ، وللجسد الصحة .

وقال : تموت الاجساد ، وتموت الانفس ، وقد تموت وتحيا . فأمّا موت الاجساد فدثورها . وأما موت الانفس فهو جهلها . وأما موتها وحياتها فقد تموت في طلب العلم اذا هى طلبته ، وتحيا اذا هى أدركته .

وقال : الذى ليس له غاية ، ليس له خارجا عن ذاته شيءٌ ، لكن الكل في جوهريته .

وقال : يحتاج المرءُ أن يصفىّ الفكر والوهم ، لانه يحتاج أن يستعمل الفكر نحو المعلوم ، والوهم نحو المحسوس .

وقال لتلامذته وقد حضرته الوفاة : يا اخوانى ! ما أدرى ما أقول لكم ، غير أنما دخلت الدنيا مضطراً وها أنا أخرج منها مكرها . وما

بلغت من العلم شيئًا أكثر من علمى بأنى لا أدرى شيئًا .

وقال : من ساس نفسه باعتدال ساس الكثرة المتفرقة باعتدال ، لان الاعتدال هو الوحدة ؛ وما خرج عن الاعتدال هو الكثرة .

وقال : المطلق غير محصور . وما هو غير محصور فهو بذاته . وما هو بذاته فهو علّة للذى ليس بذاته . والمطلق هو الذى ذاته له . وما ليس بمطلق ليس ذاته له ، بل محصور تحت الواحد الاول الذى لا أوّل له . والمطلق هو الغاية المحيطة الحاصرة لكل ما ليس هو بذاته .

وقال « في كتاب السيرة [١] » : المرء الفاضل هو الذى يفعل أفعاله تلقاء العلة ، لا تلقاء المعلول ، لأنّ ما يفعله تلقاء العلة إنما يفعله من أجل الواجب . وما يفعله تلقاء المعلول إنما يفعله للاضطرار ، وإمّا للذكر .

وقال : إذا طلب العقل صورة الشيء فإنما يطلبه من ذاته ، وإذا طلب هيولى الشيء فانما ينعطف على الحسّ فيطلبها من نحوه .

وقال : استدللنا على معرفة الخالق بالخلق ، كما استدللنا على مدبّر بدن الانسان الذى هو خاصية الانسان بالبدن . وذلك أنا لما رأينا الانسان يتكلم ويفعل ، ويقبل ويدبر ، علمنا أن فيه مدبّراً وأنه خاصة الانسان المحجوب في البدن . فلما حصلنا بدن الانسان وجميع جوارحه وأعضائه وطبائعه لم نجد من ذلك شيئاً يجوز لنا أن نقول إنه ذلك المدرك ، لأنا لم نجد من دمه ولحمه وعصبه شيئاً إلّا وهو في حالةٍ من أحواله ، لانه لا تدبر له ولا حركة فيه . فلما رأينا حركة التدبر في فعل الانسان ولم نجد ما يعنيها في كل ما تدركه حواسنا من بدنه ـ علمنا أن فيه مدبّراً محجوباً عنا ، غير مدرك بحواسنا ؛ وعلمنا أن المحجوب عنا هو الانسان الحىّ الذى تؤديه إلينا الحواسّ الذى هو زمام الاعضاء ومدبّر البدن ، إذا ظهر تدبيره في جميع البدن ، ولم يظهر هو بعينه . وكذلك لما رأينا التدبير في أمر العالم

(١) ربما كان المقصود كتاب « السياسة »

كله قائماً ، شهد لنا العالم كله أنّ له مدبراً ليس من شكله ولا من جنسه . وعلمنا أنه لا يخلو جميع الخلق ولا يقوم دونه . وشهد لنا تدبيره أنه قادر حكيم خبير . فالنفس لا تدرك الاشياء إلاّ بأداة الجسد وجوارحه وحواسه ومنزلتها من الجسد منزلة المسجون الذى يؤدى إليه غيره الاخبار . ولوأن النفس عرفت الاشياء بذاتها ، استغنت عن جميع الآلة . فذلك دليل أن لها صانعاً ركّبها في الجسد .

سؤال : إن قال قائل : لم يعقل العقل ذاته ؟ فان كان يعقل ذاته فبذاته يعقل ذاته ؟ أو بغير ذاته ؟ فان كان بذاته يعقل ذاته ، فقد تجزّأ وإن كان يعقل ذاته ، تغيرت ذاته . فليس إذاً هو عقل . وإن كان [1] لا يعقل ذاته ، فهو الجهل .

الجواب : أنه ليس هناك عقل ومعقول ، بل العقل والمعقول شيء واحد . وقد يقال في غير ذات العقل : ان كان كل معقول مبسوطاً ، فهو والمعقول شيء واحد . وإنما قلنا إن العقل عقل ذاته بأنه مبدع فقط ، لانه كل ما طلب العقل فهو وذاته شيءٌ واحد . وذلك لانه إذا طلب الصورة ، انعطف على ذاته . وإذا طلب هيولى الشيءِ ، إنما ينعطف على الحسّ . وقد ذكر هذا في كتاب « طيماوس » حيث قال إن العقل إذا طلب الهيولى طلبها بتوسط ؛ وإذا طلب الصور فانما يراها في ذاته .

وقال في كتاب « **فادن** » : كما أن الشيءَ الذى بالفعل لا شيء بالقوة كذلك الشيءُ الذى بالقوة لا شيءٍ بالفعل . وكذلك اللاشيءِ بالقوة . فاذا كان هذا هكذا ، فالشيء شيء ولا شيء . ومن اللاشيء شيء ولا شيء . فلا محالة أن اللاشيء موجود في ابداع الشيءِ ، أعنى في آنية صورة الشيءِ فمن أجل ذلك لا يستطاع أن يبقى إلا بعد اثبات شيئيته .

وقال : ليس الاجزاء تفعل في الكل ، بل الكل يفعل في الاجزاء ،

(١) ج : كنا .

كالفرس : فانه ليست القوائم التى تمشى بالفرس ، بل الفرس يمشى بالقوائم .

وقال : كيف يحظى الطالب ما طلب من العلوم ؟ فقال : من أفق الوهم الذى من جهة الفكر إذا استعمله من جهة الصور ؛ أو من أفق الصور نحو الوهم إذا استعمله من جهة الفكر .

وقال ـ اذ سئل هل للبارى قوى مختلفة ، أو قوة واحدة ؟ فقال : ليس للبارى قوة ولا قوى ، بل آنيته كل قوة من جهة المبدعات ، لا من جهة ذاته .

وقال ـ اذ سئل : أيعقل [١٩ أ] ذاته ؟ قال : ليس يعقل ، بل هو معقول . فقيل له : أفيعقل العقل أنه معقول ؟ فقال : ليس يقال للعقل انه يعقل ذاته ، بل هو عقل نحو ذاته ونحو ما تحته ، ونحوه الابداع أيضا .

قال : ان كان العقل يعقل ذاته ، تكون الهوية اذن غير الذات ، وتكون الذات معقولاً والهوية عقلاً ـ هذا محال .

وقيل (له) : العقل الذى فينا جوهرىّ ، أو شخصى ؟ فقال : من جهة الشخص . وأما الجوهر فهو الاوّل الكلى ، وهو النور الذى في الشمس .

وقال : جدّ النفس بدء حركةٍ ما خارج ، والطبيعة بدء حركة ما داخل .

وقال : انما صار ذلك العالم لا يزول لانه ليس له أضداد هنا لك ، ولا عدم لما ليس له ضد .

وقال : القائم بذاته هو الذى حدّه داخل فيه . والذى ليس قائما بذاته هو الذى حدّه خارج عنه .

وقال : ليس مدعٍ ولا منكر إلّا وهما متفقان في ذلك المعنى ، كقولهم إن هذا الشيء أبيض ، وقال الآخر إن هذا الشيء ليس بأبيض ، وكلاهما اتفقا على آنية الشيء ؛ وإنما افترقا في أنه لم أبيض ، أو ليس بأبيض . فان

لم يتفقا على الموضوع ، لم تكن لهما مجادلةٌ على المحمول .

وقال : من حدّ الاشياء التى في الصناعات يأخذ حدودها من مباديها وغاياتها ، كحدّ الطب : فإنه صناعة في الأجساد الطبيعية الحسّاسة إذا هى سقمت غايتها البرء .

وقال : الفعل ليس هو ابتداء خروج الحركة بالقوة ، بل ابتداء ظهور الحركة بالقوة .

وقال : الحدّ الطبيعى هو الجامع للقوة والفعل [١] معاً .

وقال : الجوهر هو الذى لا يزاحمه في ذاته ضد .

وقال : القياس هو توصيل [٢] الفروع بالأصل الذى متى طلبت تلك الفروع وجدت في ذلك الأصل .

وقال : ما بال النار إذا كانت حارّة بالجوهر ، لا تحترق كما تحرق؟ أجاب فقال : إنما يحرق ما فيه الحرارة بالقوة . وإنما صارت لا تحرق لأن الحرارة هى فيه بالفعل .

وقال : ليست الأجزاء تبعث الكليات ، بل الكليات هى التى تبعث الأجزاء . لكن قد يستدل بالجزئيات على الكليات ، لأنها تبعثها .

وقال : النفس صورة وإذا كانت صورة فهى أوّل . واذا كانت أولاً فهى بلا متوسط . وإذا كانت بلا متوسط فهى ايضاح ذاتها . وإذا كانت إيضاح ذاتها فهى دائمة الحركة . وإذا كانت دائمة الحركة ، فهى لا تموت . وإنما يقال إن النفس تموت تلقاء العرض ؛ وأما تلقاء الجوهر فهى لا تموت .

وقال [٣] : المنعوت ينعت بنعت . فإن كان النعت ينعت بنعت آخر ،

(١) ج : والجسم .

(٢) ج : توصل .

(٣) هذا أحد البراهين الاربعة المشهورة التى قال بها أفلاطون لاثبات خلود النفس راجع كتابنا : « أفلاطون » ، القاهرة ط سنة ١٩٦٥ .

فلا محالة أن النعت والمنعوت شيء واحد . فإن كانت الحياة تحيا بحياة أخرى ، فهي حياة ، ومحياها دائم الحركة لا يموت . فالنفس لا محالة لا تموت .

وقال : كل بسيط فهو مع الزمان . وكل كون ففي الزمان . وكل ما هو مع الزمان فبسيط . وكل ما هو في الزمان فمركب .

وقال : الحد اجراء العلة في المعلول بنوع منطقى .

وقال : الواحد المتكثر لا يخلو أن يكون بلا نهاية ، لأن الكثير متناه . وإذا كان الكثير متناهياً فنهاية الكثير حينئذ هى نهاية الواحد . فيلزم حينئذ للواحد النهاية من نهاية الكثرة .

وقال : محال أن يكون الفعل [1] بلا نهاية ، والجوهر متناهيا . لانه إذا كانت قوة الجوهر بلا نهاية ، فلا محالة أن الجوهر بلا نهاية ، لان القوة عن الجوهر ، لا الجوهر عن القوة .

وقال : إن النفس قائمة بذاتها من أجل أنها ليست محمولة ولا مركبة.

وقال في كتاب « فادن » إن تجزأ الجزء فليس بجزء ؛ وإن تجزأ الكل فجزؤه لا محالة متجزىء ، لان كل ما تجزأت كليته فجزئيته متجزئة لا محالة .

وقال : الخط من نقطتين ، والسطح من خطين ، والجسم من سطحين فلا محالة أن علة الخط : النقطة ، وعلة السطح : الخط ، وعلة الجسم : السطح . فالعلة الاولى جوهرية محضة ، وسائر العلل الاول هي علل .

وقال : إذا تخلخل الجسم كثر ، وذلك لان الجرم [2] أشدّ تكاثفاً . والكثير إذا تجسم صار على نصف ما كان وهو متخلخل .

إن قال قائل : انكم تزعمون أن العالم ملاء ، لا خلاء فيه ؛ والشيء

(١) كذا فى الهامش . وفى الصلب : العقل .

(٢) كذا فى الهامش . وفى الصلب : الجسم .

الصغير بقدر شبر اذا تخلخل صار شبرين . فالشبر الثانى كيف يكون لا في مكان ؟ وان كان يكون في مكان ، فأين المكان ؟ والمتمكن اذا كان في شبر وصار في شبرين : أين مكان الشبر الثانى ؟

والجواب أن القدماء قالوا انه ليس يكون شيء حتى يفسد مثله في العالم ، ولا شيء يفسد حتى يكون مثله في العالم دفعة . وكل واحد يأخذ مكان صاحبه ، لا ينتقل أحدهما في مكان صاحبه ، بل إنما الأشياء متصلة كالفلك المتصل . فمن أخذ جزءاً منها في الحركة ، تحرك الثانى الذى يليه معاً عيناً بعينه . فيأخذ الثانى مكان الأول دفعة . وأجاز هذا أفلاطون . إلاّ أنه قال بقول أشدّ [١٩ ب] استقصاء من هذا إن الهواء جرمٌ كأنه الاسفنجة الذى يقال له الغيم ، أو كجرم الصوف : فهو ينقبض وينبسط . فمن أجل ذلك صار إذا تكون الشيء انقبض له الهواء . وإذا فسد انبسط له الهواء فيعطى المكان ويأخذ المكان .

وسئل : متى يتحرك البخت ؟ فقال : إذا قطعت الطبيعة نظام فعلها . وأما ما دامت الطبيعة على اسطقس [١] وشرح من فعلها كان البخت لا يتحرك

وقال : الواحد صورة ، لانه ينعت الشيء .

وقال : الهو والغير والجوهر والحركة والسكون في العقل شيء واحد .

وقيل [٢] له : إذا كان كلما قربت من معرفة الشيء بعدت من ضده فبما ذا تعرف الضد ؟

أجاب فقال : إذا قربت من جهة جوهر الشيء ، قربت من ضده . وإذا كنت أقرب من جهة الصفة ، فإنك أبعد من جهة الضد . والضد ضدّان

---

(١) كذا ـ والصواب : طقس = نظام ، ترتيب ، وهى تعريب للكلمة اليونانية τάξις . ويرد هذا التعبير : « نظام و شرح » ، « طقس و شرح » مراراً عديدة جداً فى « أثولوجيا » أرسطوطاليس . راجع نشرتنا : « أفلوطين عند العرب » .

(٢) ج : وقال .

ضد بالجوهر ، وضد بالفعل : كالبارد والحار جوهرهما و فعلهما شيء واحد ؛ وهما متضادان من جهة الفعل . وهما أيضاً من الجوهرين . وكذلك السواد والبياض من جهة الكيف هما جوهران متضادان ، إلاّ أنهما ليسا متضادين بالنوع الاول ، بل بالنوع الثانى .

وقال : الانسان هيولى للصور ، كما أن سائر الاجرام هيولى للانسان .

وقال : الحسّ هو الشيء ، وهو غيره ، من أجل أنه يتجزأ . فصارت الغيرية فيه بغير الهوية . والعقل هو الشيء ، وهو غيره ، لانه يجزئه بغير تجزىء . وبعد ، فإن العقل شيء واحد .

وقال : إذا أردت أن تطلب جزء الفعل بالايضاح في الحد ، فانظرجزء الفعل في ذلك الحد .

وقال : أول مركّب إنما هو من القوة والفعل .

وقال : لا يكون جزء جزءاً آخر حتى يختلفا في الصورة ، فيكونا تحت الفصل . ثم يكون العقل كالجنس لهما .

وقال : لا يخلو الفصل من أن يفصل الشيء : إما إلى شيئين متساويين وإما إلى شيئين غير متساويين . فان فصلهما إلى متساويين ، فليس يفصلهما بخاصة . وإن فصلهما الى غير متساويين فبخاصة تفصلهما . ـ فان قال قائل وكيف انفصال شيئين متساويين بغير خاصّة ؟ فنقول : من تلقاء الهيولى والخاصة ، لا من تلقاء الصورة .

وقال : الذى هو قائم بذاته تماميته خارجة عن ذاته ، فتماميته ليس هى جوهراً ، بل هى أعراض . وليس يقال : « لِمَ ؟ » أبداً الاّ بعد [1] شريطة ، والشريطة أبداً خارجة عنه .

وقال : الفصل لا يفصل الجوهر الى غير وغير ، بل الى آخر وآخر ولو فصله الى غير وغير ، لم يكن الجوهر الجوهر .

---

(١) ج : شريط .

وقال : القائم بذاته هو الذى جوهره مستغرق لحدّه . والذى ليس قائماً بذاته هو الذى حدّه مستغرق لجوهره . فمن أجل ذلك صار الذى بذاته فوق الحد وصار لا محدوداً ، لانه غير محدود ، لان ما بين المحدود وغير المحدود فصل ، لان ما هو غير محدود لا يدل على شيء ولا على ذاته كالاعوجاج الذى هو غير محدود . فالذى فوق الحد محيط بالحد ، والمحدود غير غير المحدود .

وقال : كل شيء في العالم موزون . واذا كان موزوناً يحسن . وانما صار قبيحاً وحسناً إذا قرنته [1] إلى التصرف ، لاختلاف المشاكلة واتفاقها .

وقال : الحكيم فاضل بالطبيعة ، والمتحكم فاضل بالصناعة .

وقال : لا خير في المتحكمين والمجادلين أن يكونوا في المدينة ، لان منهم تحدث الآراء الرديئة .

وقال : الجوهر يجزئه المنطق ، وليس يتجزأ في ذاته . وإنما جزّأه المنطق من جهة الكمية والشخص . وكل جزء من أجزاء الكمية والشخص هو من جهة الجوهر كلى غير متجزّىء كالكلّ الأوّل الذى قبل التجزئة إلاّ أن المقدار و الشكل و الكلى هما اللذان وقع عليها التجزئة . فالمنطق يجزّئة من تلقاء الكلية ، والشكل ، ولا يجزّئه من تلقاء الجوهر .

وقال : كلّ ما حدّ بحدّ طبيعي فإن إيضاحه في حده . وكل ما حدّ بحدّ صناعى فإن إيضاحه خارجٌ عنه .

وقال : موت الأنفس الجزئية وعدمها في عالم الكيان .

وقال : الضد لا يدخل على ما هو بالفعل فيفسده ؛ وإنما يدخل على ما هو بالقوة فيفسد ما هو بالفعل .

وقال : لابد للأشياء أن تكون بنهاية ، أو بلا نهاية . فإن كانت بلا

---

(١) ج : اقترنته .

نهاية فليس للمية [١] مبدع ، لأن الذى يقول إن الاشياء بلا نهاية إنما يقول بالدهر . والدهر لا لمية فيه ، لان كل ما فيه « لا من أجل » أن تكون متناهية فينقطع اللم في النهاية ، نحو الذى هو بلا نهاية . ولابد للاشياء أن تكون « من أجل » ، أو « لا من أجل » . فإن كان « من أجل » فاللم لا يجوز على الذى ليس معه « من أجل » .

وقال : كل ما كان على مجرى الطبيعة فهو معتدل موزون . وكل ما هو على خلاف مجرى الطبيعة فهو غير معتدل ولا موزون .

وقال : إن ها هنا قوماً قالوا إن (ثم) جزءاً لا يتجزأ . وقال آخرون إن جزءاً يتجزأ إلى ما لا نهاية له . وكلاهما قد غلط ، لان الجزء لا يتجزأ ألبتة ، وإلاّ فليس بجزء . فإن قالوا بأنه يتجزأ ، والجزء غير الجزء بلا نهاية ، فليست الاجزاء غير الاجرام [٢] — وهذا باطل ، لان في ذلك إبطال الاجرام . فأمّا الذين قالوا ان الجزء لا يتجزأ فقد صدقوا ، لان الجزء [٢٠ أ] نهاية جزء لا يتجزأ ، لانه هو الجزء . وانما أرادوا بتجزىء الى ما لا نهاية : الجسم . فالجسم قد يتجزأ الي ما لا نهاية من جهة ، ويتناهى من جهة . فأمّا من جهة الفعل فانه يتجزأ الى ما لا نهاية وأمّا من جهة الحسّ فانه يتناهى . الا أنه أيضاً والعقل قد يجزىء الشيء حتى يرجع الى بسيطه ، وذلك لا بتجزئة . فان قالوا ان الاشياء كلها أجسام — سألناهم عن العدل الذى يعطى كل (ذى) حقّ حقه أىّ جسم هو .

وقال : التنضيد ذو قدر ، أو غير ذى قدر . فان كان ذا قدر ، فمتناه وبطَلَت اللا نهاية ؛ وان كان غير متناه ، فغير مدرك . وان كان غير مدرك فكل ما في العالم مجهول .

وقال : لابد من أول معقول . فان كان هذا الاول وقع بالفعل المحض

(١) فى الصلب : للمهية . وفى الهامش ما أثبتنا .

(٢) فى الهامش : « بل الاجزاء غير الاجرام صح » .

بطلت الزيادة والنقصان ، والنشوء والبلى ، وكانت الاشياء كلها في غاية التمام وان كان وقع هذا الاول بالقوة المحضة بطلت الاشخاص والصور والتكثر . فلا محالة أن الاول واقعٌ بالذى في الفعل والقوة ظاهره فعل ، وباطنه قوة فهو نهاية هيولى ، وصورة صورة ، من جهة أنه فاعل ، وهيولى من جهة أنه قابل . وفي **كتاب آخر** : فهو قابل من جهة ما فيه بالقوة ، وفاعل من جهة ما فيه بالفعل

وقال : من يريد أن ينظر الى أفاعيل الصور ، فلينظر الى فعل المنطق في الفكرة وقبول الفكرة منه كيف لا يتجسم الفكر ويتروح المنطق أيضاً . ومن يريد أن ينظر الى الشىء كيف هو صورة وهيولى ، فلينظر الى الصناعة كيف ظاهرها [١] جا ومطريقى ، أى الهندسة ، وباطنها ميخانيقى أى الحِيَل.

وقال : لم صارت النار القليلة تنمى فتصير كثيرة ؟ أجاب فقال : ذلك لان النار القليلة تخرج ما في الهيولى من النار بالقوة ، حتى توجدها بذاتها فتكثر ، لانها تصير بالفعل .

وقال : انما صار العالم فاضلاً [٢] بذاته ، لانه مصور ومتمم غاية كل شىء ، لا يحتاج الى غيره . الا أن الصورة خارجة عن ذاته .

وقال : الهيولى ثلاث : الاولى لا صورة لها ، والثانية لا آنية لها ، والثالثة هى الاسطقسات . كذلك الصور ثلاث : اثنتان مبسوطتان [٣] ، وواحدة مركبة . فأمّا المبسوطتان فالمنطق يتجزأ عندها ، وأما الثالثة فلا يتجزأ عندها المنطق .

---

(١) جا ومطريقا γεωμετρικη = علم الهندسة . ميخانيقى μηχανικη = الميكانيكا ، علم الحيل . وفى المخطوط : التحيل ـ وهو صواب أيضاً ، الا أن المشهور ما أثبتنا .

(٢) ج : فاصله .

(٣) مبسوطتان = بسيطتان .

وقال : عالم العقل علمى ، وعالم النفس قوائى ، وعالم الطبيعة نسلىّ .

وقال : الفعل هو الشيء الجسمانى الذى للطبيعة في غاية حركتها . وأما بالقوة فهو الشيء الروحانى الذى للطبيعة في أثر حركتها ليس لمانع يمنعها . هذا هو الفصل ما بين القوة والفعل .

وقال في كتاب « **اقراطيس** » :[١] المنزل منزلان : منزل يسمى العقل ، ومنزل يسمى النفس . ولو أردت النزول النفسى لاخترت منزل العقل ؛ وأما في صلاح الناس فالنزول في عالم النفس أصوب .

وقال : الواحد واحد لا [٢] من جهة الكثرة في الجنس [٣] ، والاثنان اثنان من جهة الفصل .

وقال : إذا لزم التميّز لزم الفصل . فالواحد لا يلزمه تميّز لأنه بذاته ؛ وإنما يلزم التميّز الاثنين لطلب الفصل أبداً .

وقال : الحدّ ليس هو بسيط ولا جسمانى . وما ليس بسيطاً ولا جسمانياً فقد يكون بين الجسمانى والبسيط ؛ والحد فوق الجسمانى وتحت البسيط .

وقال أرسطاطاليس يردّ على زينون السوفسطائى : إن الكل إنما هو غاية الكثرة ، وغاية الكثرة لا تكون كثرة ، وإنما هى وحدة .

وقال : تصعّد في الجنس (من جنس) الكم إلى جنس الكيف ، إلى جنس الجوهر تر الحقّ بكماله .

وقال : اعتدال الحرارة الغريزية سبب الحلاوة والعذوبة واللين والملاسة[٤] وطيب الرائحة واعتدال الحركة واستواء العضو .

وقال افلاطن : قال فيثاغورس إن الدهر متصل . وإذا كان متصلاً ، فلا

---

(١) كذا فى المخطوط . فهل المقصود : اقراطيلس Cratyle أواقراطيس Critias

(٢) فوقها حرف : ظ .

(٣) كذا فى الهامش . وفى الصلب : الحس .

(٤) ج : الملوسة .

محالة أن الزمان متصل . فلما كان هذا هكذا ، علمنا أن من طلب علم الزمان من الأولين إنما طلبه من نحو مقادير الحركة ، لأن المقدار « من » و « إلى » . وإنما قلت إنّا في الزمان بالنوع الأول النفسانى . ومن قال في نحو مقادير الحركة ، فإنما قال بالنوع الثانى الطبيعى . وقد جمعتها ليكون أشدّ بياناً و إيضاحاً ، لأن الآن الزمان هو الذى تجرى عليه الحركة فيكون ماضٍ وآت . فنفس الوقفة ، التى هى الان بين الماضى والاتى ، هو عدد الحركة ، لا الحركة ، وهو يَعُد ولا يُعَد ، لأن الحركة الكثيرة والقليلة : الزمان هو الذى يعدّها . فالزمان ليس هو حركة الفلك ، كما ظن بعض من قال من الأوّلين ، لأن حركة الفلك مختلفة كحركة السماء والشمس والقمر [٢٠ ب] وسائر الكواكب . والزمان ليس بمختلف . ولو كان كما قالوا أنه حركة الفلك ، وجب من هذا أن يكون الزمان يعرف بالزمان ، لان الحركة إنما تعرف بالزمان . فإن كانت الحركة هى الزمان فلا محالة أن الزمان يعرف بالزمان . وإذا كان هذا هكذا ، فالزمان يخالف بعضُه بعضاً – والدليل على أن الحركة ليست من الزمان : السرعة والابطاء لان السريع الحركة والبطىء إنما يعرف بالزمان ، والزمان يَعُدّ ولا يُعَد ؛ والحركةُ تُعد ولا تَعُد . فالحركة من باب الكم لا محالة . فالزمان مؤلف من أجزاء . وليس كالعدد والكم اللذين هما غير الاجزاء .

فقد بان وصحّ أن سرعة الحركة وإبطاءها إنما يعرف بالزمان . فالزمان عدد الحركة ، وليس الحركة ، لان الحركة القليلة والكثيرة إنما تعرف وتعدّ بالزمان ، لان الحركة ما لم تكن في هيولى فإنه لا يلزمها الاتصال والانفصال . وما لم يلزمه الاتصال والانفصال لم يلزمه الزمان . والاتصال والانفصال هما يلزمان المقادير على ما ذكرنا .

فقد بان أيضاً من هذا القول أن الزمان بالنوع الاول هو بين الاثنين وبالنوع الثانى هو أشكال مقادير الحركة بقدر السرعة والابطاء .

ويقول في المكان : هو حيث التقى المحيط والمحاط به . إن المكان ليس شخصاً قائماً بذاته مبايناً للشيء الذى هو مكان له .

والفاضل أفلاطون يقول إن المكان هو بعد لا شكل له ولا كيفية ، قابلٌ للاشياء ذوات الاشكال والكيفيات ، قابل لهما [١] واحداً بعد واحد من غير أن يتغير عن حاله .

وقال في كتاب « **طيماوس** » إن الهيولى والبلد لشيء واحد . فإن كانت الهيولى هى البلد ، والبلد هو المكان ؛ فلا محالة أن أفلاطون يريد بقوله هذا كقول سقراط إن العقل مكان للصور الطبيعية من أجل أنها القابلة وانما كان لا شكل للمكان ولا كيفية لانه هو الافق الخارج عن المتمكّن .

وقال أفلاطون : ان الافق بسيط ، من قبل أن الشكل شبيه بالسطح من جهة المتمكن ، يقبل الاجرام بلا تغير ولا استحالة ، وهو أفق الهيولى الكلية لانه حدّ بسيطه الذى هو فيه كالماء الذى في الاناءِ ، كذلك انّا لا نقول ان الماء في جوف الخزف وهو حد الماء ، والخزف للصورة قابل للشيء بلا ان يتعطل ولا يفعل [٢] ، لانها في النهاية المحيطة بالجسم المحاط به المتحرك ، أعنى الإحاطة الباطنة البسيطة من المحاط به الذى هو كيله . وانما يتجزأ المكان نحو المتمكن . فأما نحو ذاته فغير متجزىء ، لان مكان المكان : النفس ، والاجرام المكان . فالمكان هو الطرف الذى بين النفس والمتمكن .

وقال في كتاب « **فادن** » : المكان بين الروحانى والجسمانى . وذكر أنه هو المثل بمثله . وذكر عن فيثاغورس في مقالة **الحروب** (!) أن فيثاغورس قال : ليس شيء من المكان بالنوع الأول إلاّ النار فقط . فأمّا سائر الخليقة فإنما هى في المكان بالنوع الثانى . وقد أجاز المعلم الفاضل هذا القول

(١) ج : لهما .

(٢) العبارة مضطربة فى ج هكذا !

وأوضح لنا المكان ، وذلك (حين) قال : لو كانت الأشياء في المكان الأول على مثل ما هى عليه النار ، لكان يلزم أن ينتقل المكان في بعض الأحايين مع المتمكن .

وقال : البخت هو الذى يكون بذاته دفعةً بلا سبب متقدم ولا روية .

وقال : إن الأشياء قد تكون في سطح الأرض الذى هو المكان بالنوع الثانى . وقد تكون أشياء في أماكن بنوعٍ ثالث . وهذا النوع الثالث ينتقل مع المنتقل . وأما المكان الذى مع النوع الأول فهو الأفق البسيط ، لانه شبيه بالخيط ، إذ هو كالخط الجسمانى ، بل كالخط النفسانى . و هذا من الاقاويل صحيح ، وجده الفيلسوف عند القدماء ، ثم جمع ذلك في حدّ بيّن وأوضح المكان بحدٍ عقلى طبيعى .

وقال في هذا أيضاً إنه قد يكون الشىء في المكان الذى هو الافق بنوع أول ، وفي المكان الذى هو السطح بنوعٍ ثان . وهذان المكانان ينتقل فيهما . فأمّا المكان الثالث فهو كالعرض ينتقل مع المنتقل . والمكان الاول هوالطبيعى (و) الثانى هو الشبيه بالطبيعى وليس بطبيعى . والثالث عرض . إلاّ أن هذه الثلاثة [فهو] يجمعها حد واحد ، وهو حيث التقى الافقان : المحيط والمحاط به . والسماء هى المكان الاول للاجرام اللازمة للافق ، والسطح هو المكان الثانى لاحد الجهتين من المتمكن القابل لكل شىء ، الذى لا شكل له ، وهو من هذه الجهة هيولى .

وقال : إذا ارتفع القابل ارتفع الفعل ، لان الفعل إنما يرى في القابل لا في الفاعل .

وقال : إن قيل ما علة الكثرة ؟ قلنا : الوحدة . وإن قيل : ما علة هبوط النفس إلى هذا العالم ؟ قلنا : الاستطاعة ، لان الاستطاعة تعمل في الحاشيتين . والاضطرار يعمل في حاشية واحدة . [٢١ أ] وقال : إنما هو فكر وتصور : أحدهما نحو الجواهر الباطنة ، والاخر يميل على الاعراض

الظاهرة .

وقال : كل واحد له خاصة تفصله من غيره . وتلك الخاصة هى غيرية في الواحد . لذلك قال فيثاغورس إن الواحد هو الهو ، لا غير . فالخاصية تلزمه الصفة بنوع غيرية . والواحد الاول صفة نحو جوهره ، لا نحو الغيرية اللازمة للشيء ، تضطره إلى أنه معلول ، لان الغيرية اللم [1] الدال على العلة ، والشيء الذى لا غيرية تلزمه فهو العلة لا محالة .

وقال : الكم موجودٌ أبداً في الهيولى ، والكيف موجود في الصورة ، والاعتدال تكافؤ الصورة والهيولي . وإنما تتضاد الاشياء في الهيولى من أجل المجانسة ، لان كل شيء من الاشياء هو أشدّ مطالبة ومغالبة على ما يجانسه من الشيء الذى ليس مجانساً له .

وقال : تركيب العالم على خلاف مجارى الطبيعة ليطلب مجرى الطبيعة ويتشبه بها .

وقال : النفس من خمسة أوائل وهى : الجوهر ، والهو هو ، والغير والحركة ، والسكون . فالهو هو : المعقولات ، لانها لا تتجزأ ، والغير : المحسوسات لانها تتجزأ . فلما كان ذلك كذلك ، صارت النفس من المتجزى ولا متجزىء .

وقال : قد ظن كثير من الناس حين قلنا إن النفس دائمة الحركة ، أنها لا تسكن . والحركة الدائمة هى السكون ، لانها على حال واحدة لا تتغير ومادام على حركة واحدة فهو سكونه .

وقال : المكان مثل العالم وعلى شكل العالم ، فليس فيه خلاء .

وقال : ليس يلتذ في الحاشيتين ، وإنما يلتذ في نقطة الاعتدال . وإن التذّ في الحاشيتين لم يلبث إلاّ قليلا حتى ينقضى .

وقيل [2] له : لم قيل إن العقل والمعقول شيء واحد ؟ فقال : لان

(١) فى الهامش : الكم ـ وهذا خطأ .

(٢) ج : وقال .

العقل الذى بالفعل ليس هو شيئاً سوى المعانى ، والمعانى ليست شيئاً سوى المعنى بها ، ولا (يوجد) بين المعانى انفصال . فلا محالة أنهما شيء واحد .

وقال : الحركة إنما تبعث أبداً في أربعة أشياء : في الجوهر ، والكم والكيف والاين - لانها في الجوهر تفعل الكون والفساد ، وفي الكم : الزيادة والنقصان ، وفي الكيف : التغير ، (وفي الاين : النقلة) [1] .

وقال : غاية الطبيعة أن يفعل الحيوان نحو أفاعيل النفس .

وقال : كلّ مركبٌ من طبائع أربع : اثنان بالقوة ، واثنان بالفعل . لان اللذين بالفعل صورة مع جسد ، واللذان بالقوة صورة لا مع جسد . ولذلك كان التضاد . لان اللذين بالقوة يريد ان الخروج إلى الفعل ، والذى بالفعل يريد أن يرجع إلى القوة . ولهذه العلة كان الكون والفساد كالحبة : فإن ما فيها بالفعل يرجع إلى القوة ، وما فيها بالقوة يخرج إلى الفعل .

وقال : الشيء إما أن يوصف بصفةٍ من ذاته ، فالصفة والموصوف شيء واحد ؛ وإذا وصف بصفة خارجة من ذاته فالصفة والموصوف شيئان .

وقال : إنما صار الدهر دهراً لدوامه وامتداده .

وقال : إذا خرج نور البصر على غير زاوية قائمة ، أبصر الصغير كبيراً والكبير صغيراً ، ولم يبصر الأشياء على حقائقها .

وقال : إنما صارت النفس في أفق الحيوان من أجل أن الحيوان محتاج إلى الحركة الدائمة وأن يكون في أفقه لتمسكه بنوع الحياة .

وقال : الحركة إنما هى طلبٌ وهربٌ ، كالماضى والآتى ، لأن الماضى هرب ، والآتى طلبٌ .

قيل : فإن كان هذا هكذا ، فأين الجواب ؟ إن الطلب والهرب متصلان غير متباينين لا محالة ، لأن الشيء الذى هو غيرهما . ولو لا تلك الوصلة كانا متباينين ، فلذلك الشر الموصل بينهما هو « الآن » . « فالآن »

---

(١) زيادة يقتضيها اتمام الكلام .

إذن وقفه الطلب الذى في أفق الهرب .

وقال : القياس فعل من النفس مبدؤه ظاهر يؤديك إلى غاية لم تكن ظاهرةً يبين عنها .

وقال : الحدّ الذى يستدل به على الشيء يستدل به على ضده .

وقال : إذا أدركنا آنية الشيء من جهة العقل ، أدركنا لميته أيضاً معاً . وإذا أدركنا آنيته من جهة المصور ، لم ندرك اللمية ، لان الآنية واللمية في العقل شيء واحد ، وليس للمصور إدراك (١) المائية بنسبة اللمية .

وقال : الصناعات ثلاث : إما أن يكون الكلام أكثر من الفعل وهى الخطابة ، وإما أن يكون الفعل أكثر من الكلام فهى الطب ، وأما أن يكونا متساويين فهى الموسيقا ، وهى أشرف الصناعات (٢) .

وقال : النفس إذا فرحت ، قلقت الطبيعة واشتدت حركتها وعنفت على الطبيعة ، وأقلقتها . فإذا قلقت الطبيعة واشتدت حركتها على الدم ، فار وانبثّ في جميع البدن ، فيحمّر الوجه لذلك ، ويكثر الضحك لاسترخاء العضلات من شدة حركة الطبيعة . ومتى حزنت النفس سكنت وخمدت شعلة حركتها . ومتى خمدت ووقودها خمدت الطبيعة وأخمدت الدم [٢١ ب] وضمّته وجمعته حتى يخرج من جميع الاعضاء إلى باطنه وإلى القلب ، فيصفرّ الوجه لذهاب الدم وتشتد العضلات وتنقبض . فمن هناك مناشدة الحركة وشدة السكون إذا أفرطا .

وقال : على حسب ما يذهب على الطالب في علمٍ حدّ الشيء ، يقصّر في معرفته ؛ وعلى المرء أن يستقصى في علم الحد .

وقال : الدهر إنما هو مركز الزمان . وإنما ظنّ أصحاب الدهر أن

---

(١) فى المخطوط : الادراك .

(٢) راجع هذا القول فى صورة أخرى فى الكتاب المجهول العنوان و المؤلف ، فيما سبق .

الزمان ممتدٌّ لا نهاية له ، لدوام حركته المستوية . وإنما دامت حركته من أجل أنه يدور على مركز . فلو زال المركز قليلا ، لم يدر دوراناً مستوياً.

وقال : الفصل بين الفكر والحسّ أن الحسّ يأخذ الاشياء من قرب ، والفكر يأخذ الاشياء من بعد : فمن أجل ذلك صار الفكر ينتج ، والحسّ لا ينتج .

وقال : النفس كالملك ، والطبيعة كالخادم . والطبيعة تجلب هذا الهواء الطيب فتدخله على النفس لتروّحها به . فإذا فسد ردّته النفس على الطبيعة فتطرب لها الطبيعة آخر جديداً فأدخلته . فاذا طربت النفس ، أخذت ذلك الهواء الداخل عليها فقطعته بمقادير متناسبة وجزّأته أجزاءً متقاربة وردّته على الطبيعة من آلاتها فتصير هناك ألحاناً تنشّط الطبيعة وتحرّكها حركة نشاط وطرب .

وقال : الاوائل أربعة : الزمان ، وهو نحو الطبيعة ، والمكان وهو نحو النفس ، والدهر وهو نحو العقل ، والازلية وهى نحو العلة الاولى .

وقيل : ما اللذة ؟ ـ فقال : غاية الفعل الذى على مجرى الطبيعة والقوة أبداً ومن الفعل أتى .

وقال : اطلب من الانسان أولا الحلو الجوهر ، فان فاتك فالعادى ؛ فان فاتك كلاهما فالنفس الصناعى .

وقال : ألم تزعموا أن الطبيعة لا تفعل فعلا باطلا ؟ فلم لم يخرج الطفل في تمام الشهر الثالث أو الرابع وقد تمت الصورة فيه ، والخلقة ؟ فامساك الطفل بعد ذلك إلى تمام تسعة أشهر ليكون حيواناً تاماً ، لانه ليست تماميته بأن يتم خلق الجسد فقط . لانه ، وإن تمت الصورة فيه ، وتم جسده وصار حيواناً ، إلاّ أنه كاللبن المنجبين لو أفلت من موضعه لسال ولكن أمسكته الطبيعة ليبلغ غاية الجمود ، وتتم حيوانية فيه ، فبحقّ اذا خرج فهو بالالة الذاتية أن يتناول الطعام وينمى . فلم يفعل فعلا باطلا .

وقال : كل فعل يفعله المرء عن شهوة النفس ليس للنجوم فيه شركة فهو خير لا محالة .

وقال : الشرّ عدم الخير ألبتة . وليس المرض ولا الضرب وما أشبه هذه الآلام شرّاً ، بل إنما هو بعض الخير . وليس البعض من الخير شرّاً. وإنما الشرّ عدم الخير ألبتة . فلو كانت هذه هى الشرّ ، الذى هو عدم الخير لم يكن فيها منافع .

وقال : كل فعل تشرك فيه الكواكب فهو مركب لا محالة . وكل فعل لا تشرك فيه فهو غير مركب . وحيث التركيب فهناك التضاد وهناك الشر. وحيث لا تركيب ولا تضاد فهناك الخير .

وقال : الأركان أربعة : عدد، ومنطق ، ومكان ، وزمان .

وقال : خاصة الحكم أن يحفظ ما تحت الزمان والمكان .

وقال : إن قوماً ذكروا أن الجوهر الأول فاعل بجوهريته ، وجوهره لم يزل ، ففعله لم يزل .

وقال بعض المفسّرين : هذه النتيجة باطلة ، وذلك أن وجود الجوهر لا محالة باضطرار يوجب العقل . وإذا كان وجوب الجوهر بالمفعول يوجب فالموجب ليس الموجب ، فلا محالة أن الجوهر بلا فعل .

وقيل له : ما معنى قولنا « إنه بذاته » ؟ فقال إنه لا بنوع ولا بحال ولا بصفة ، بل بجوهره فقط ، لانه هو الجوهر المحض الذى صفاته كلها من ذات جوهره . فهو حينئذ بذاته فقط .

وقال : الفعل فعلان : عام وخاص . فالعامّ كله خير ، والخاص تراه خيراً وتراه شرّاً ، لانه للقوة الاختيارية .

وقال : السمع مجانسٌ للبصر ، والذوق مجانس للمس ، والشمّ متوسط بينهما .

وقال : الخط المستقيم ذو وسط ، والخط المستدير ذو وسطين .

وقال : البصر والمبصر اثنان . وذلك لان البصر لا يبصر إلاّ بالسواد والبياض ليكون أحدهما غير الآخر بفصل . والهواء متوسط بين البصر والمبصر ، وهو أغلظ من نور البصر ، فشعاع الطرفين يتحد بهما . وإنما يقع البصر على المبصر في الهواء . والهواء هو الواسطة الذى فيه يلتقيان . ولولا ذلك ما أبصرت الشيء الناشيء البعيد إلاّ بقدر من الزمان مشاكل لذلك البعد . ولكن لما صار المتوسط ، الذى هو الهواء ، متصلا بالبصر والمبصر قابلا لهما ومتحداً بهما [١] ، صار المرء ينال الشيءَ البعيد بلا زمان ، لهذه العلة التى ذكرنا .

(وقال [٢]) : للنفس صحّة وسقم وحياة وموت : فصحّتها الحكمة ، وسقمها الجهل ، وحياتها بأن تعرف خالقها وتتقرب إليه بالبر ، وقوتها بأن تجهل خالقها وتتباعد [٢٢ أ] منه بالفجور .

وقال : الحمية حميتان : عامية ، وخاصّية . فأما العامية فأن لا تغتذى أبداً إلاّ مع الشهوة . وأما الخاصية فأن تنظر الاسطقس الغالب عليك فتقابله بضده .

وقال في « طيماوس » : إن الربوبية موجودة في كل جزء من أجزاء العالم ، أعنى في الحيوان الناطق العاقل المشابه للبارى ، بما فيه من العفاف والفضل والشرف . ويشبه العقل بما فيه من علم الغيب والتفكر . ويشبه الهيولى بما فيه من الجسم الثقيل الراسب القابل للصور الموضعية .

وقال : عطية العلم شبيهة بما [٣] وهب الله عزوجل ، لانها لا تنفد عند الجود بها ؛ ولكنها تكوّن الكمال كمالها عند مفيدها .

وقال : اللذة تحرّك الشيء من غير موضعه إلى موضعه الطبيعى دفعة

(١) فى المخطوط : بها .

(٢) مكانها بياض فى المخطوط .

(٣) فى المخطوط : بموهب .

وإلّا لم يتحرك الشيء من موضعه الطبيعي الى غيره دفعة .

وقال : اثنان يهون عليهما كل شيء : الحكيم الزاهد ، والجاهل الذى لا يدرى ما هو فيه .

وقال : الغضب والشهوة وكل خلق من أخلاق فله مقدار يصلح حال الشخص الذى يكون فيه . فإن زاد على ذلك ، أخرج الى الشرّ ، لان الغضب يشبه الملح الذى يطرح في الاطعمة : فإن كان بقدر موافق يصلح الطعام ، والزائد يفسده ويخرج (به) الى غير الاستطابة . وكذلك سائر القوى .

وقال : الطبيعة للنفس شبيهة بالزوجة للرجل : تدبر البدن ، كما تدبّر الزوجة المنزل . والنفس تدبّر ما خرج عن البدن كما يدبّر الرجل ما خرج عن المنزل . فإن غلبت الطبيعة على النفس كان كتأمير المرأة على زوجها : فانتشر أمر النفس وقبح نظامها . وإن غلبت النفس على الطبيعة كان كتأمير الرجل على المرأة ووضعه إياها في مرتبتها .

وقال : الوقوع في أكثر الأمور أسهلُ من التوقع .

وقال : حركة القوة الشهوانية تلقاء الرغبة ؛ وحركة القوة الطبيعية تلقاء الرهبة ؛ وحركة الفكر تلقاء العلة . وبهذا أساس الطبقات الثلاث من الناموس : أما الطبقة العليا فبالحجّة ، وأما الأوساط فبالرغبة ، وأما السفلة فبالرهبة .

وقال : التضاد إزالة الأجزاء التى بالفعل إلى الأجزاء التى بالقوة لتخرجها إلى الفعل . وإنما صار العقل والنفس لا يضادهما الغير لأنهما بالفعل

وقال : كل ما فعلته الطبيعة بالعادة ، فعلته النفس بالأنس .

وقال : الفرق بين المعرفة بالشيء ، والعلم به أن المعرفة تذكره بما قد نسيه ، والعلم أن يثبت في نفسك من أمره ما لم يتصوّر قبل ذلك .

وقال : قوة حفظ الانسان تنقص من تمييزه بقدرها ، لان هاتين القوتين

متضادتان في الشخص . فالتمييز فعل ، والحفظ انفعال ، ولابد لاحدها أن يكون أقوى من الآخر .

وقال : أقوى الاسباب في محبة الرجل مرأته ، أن يكون صوتها دون صوته بالطبع ، وتمييزها دون تمييزه ، وقلبها أضعف من قلبه . وإذا زاد شيء من هذا على ما في الرجل تنافرا بمقداره .

وقال : اللجاج عسر انطباع المعقولات في النفس ، وذلك إما لفرط حدّة تكون من الانسان ، وإما لغلظ طبع فلا ينقاد لرأي .

وقال : الشراب يفعل من الايناس في الساعة ما لا تفعله المنافسة في السّنة . وإذا أخذنا بالقدر الكافي طرأ نظام النفس وقواها على حسن تصريف الاعضاء .

وقال : أحقّ الناس بتناول الشراب : من ضعف قلبه وقوى فكره : فان الواجب عليه أن يتناول منه عند الغمّ وغلبة الفكر . وذلك أن صورة الخوف تتضاعف على ضعف القلب عند الخوف ، فربما كانت سبب مكاره عظام تعرض . فاذا تناول الشراب أضعف فكره وقوّى قلبه ، فزال أكثر تلك الصور عن تخيّله ، ولا يتخلف منها إلاّ ما يجده الشجاع في نفسه .

وقال : الطبيعة قد تفعل أفاعيلها ليس نحو مباديها ، ولكن لغاية منفعة فيكون مبدأ الشيء قبيحاً نحو الطبيعة الجزئية حسناً نحو الطبيعة الكلية . وأعنى بالطبيعة الكلية : العامّة الجامعة . وقد تفعل الطبيعة الشيء في المبدأ حسناً نحو الطبيعة الجزئية ، قبيحاً نحو الطبيعة الكلية ففعلت الفعلين كليهما أحدهما نحو الخاص ، والآخر عند العام .

وقال : الطبيعة تعمل الجارحة ، والنفس تستعملها . وهما مثل الحداد والسيّاف في السيف : هذا يعمله ، وهذا يستعمله .

وقال : إذا أردت أن تعرف طبع الرجل ، فاستشره تقف من مشورته على جوده وعدله وخيره وشرّه .

وقال : الفرق بين المحبوب والمعشوق أن المحبوب يؤثره الإنسان لنفسه والمعشوق يؤثر نفسه لها ويحبها من أجله . وبينهما فرق كبير .

وقال : إن حقيقة الشيء أن ينطبع في النفس بكماله ولا يغادر شيئاً منه .

وقال : الصوم لجام النفس الشهوانية ، يروضها على حسن انقياد النفس الناطقة . والصلاة أيضاً لجام النفس الغضبية يروضها على طاعة النفس الناطقة .

وقال : على عشق [٢٢ ب] الشخص أن يكون في المعشوق من القوة أكثر مما في العاشق فتكون نفس العاشق تطلب تمامها من تلك القوة من نفس المعشوق وتنقاد لها . فهذه علة كل عشق : حسنٍ ، أو قبيح .

وقال : محبة العاشق للمعشوق إنما هى لحسن التمام الذى فضل به المعشوق العاشق .

وقال : قد يتفق العاشقان في العشق ، وقد يختلفان فيكون أحدهما عاشقاً للآخر ، ولا يكون الآخر عاشقاً له . أما اتفاقهما فهو أن يطلب كل واحدٍ منهما قوة في الآخر ويجدها ، مثل أن يكون أحدهما تامّاً في تأليف القوى ، والآخر تامّاً في تأليف اللفظ ، فيعشق كل منهما الآخر . وأما النوع الثانى فمثل التمام فيما اجتمعا عليه في أحدهما ، وليس في الآخر شيء منه .

وقال : الفرق بين الكم والكيف أن المجتمع من أشخاص الكمية يكون زائداً على كل واحدٍ منها ، والمجتمع من أشخاص الكيفية يكون ناقصاً عن بعض ما تركب منه .

وقال : ليس يعبد علة العلل وأول الأوائل إلاّ نبىّ (١) العصر بطبعه أو الفيلسوف المبرّز بما معه من العلم . وكل من دونهما فإنما يعبد من دونه ، لأنهم لا يستطيعون أن يعلموا موجوداً إلاّ مركّباً .

وقال : علة العلل تحرك الأشياء بسكونها ؛ وليس من ساكن غيرها

(١) فى المخطوط : بنو العصر (!)

إلّا وله حركة ، ولا متحرك إلّا وله سكون .

وقال : علة العلل تُمسِك نظام جملة العالم ، وبه قوامه . وكلما ترك الشيء يعدم تأثره ، وأثر فيه من دونه .

وقال : ينبغى أن تستعمل مشورة ذوى الرأى من أهل طبقتك ، ولا تعدل عنه إلى رأى في طبقة أخرى فيعدل بك عما تحتاج إليه .

وقال : الهوية علّة الكون ، والغيرية علة الفساد .

وقال : تعلّق الرفيع بالوضيع يسمّى شوقاً ، وتعلق الوضيع بالرفيع يسمى محبة . فاتصال جميع ما في العالم بعضه ببعض إنما هو بالشوق والمحبة.

وقال : جميع مسامّ البدن من الإنسان بأسرها تنفتح بانفتاح الجفنين في اليقظة ، وتنضمّ بانضمامهما في النوم .

وقال : ليس شيئان متفقين في جميع الخصوصيات ولا في الكيفية والكمية من أجل ذلك وقعت الاشياء كلها تحت الغير ، وليس شيء خارج عن الغير إلّا بعلّة الأول .

وقال : لا تطلب في عالم الكون والفساد صورة على مثل ما يتصورها الفكر ، فإن هيولى الصور فيه مستحيلة سيالة غير مائية .

وقال : لا يزال الشيء يزيد وينقص حتى يعتدل ، لأن العدل ماسك للزيادة والنقصان .

وقال في كتاب « **طيماوس** » : بقدر ما ترتفع في الصورة ، ترى الوحدة

وقال : الذكاء سرعة تخيل الشخص ومبادرته إلى الحد الأوسط من حدّى النتيجة وهو الذى توجد به مقدماتها .

وقال : الحسّ إنما يجد الثقل في الثقيل ، والعقل إنما يجد الثقل في نفسه بلا جرم الثقيل ، لأنه لو كان يجد الثقل في الثقيل بلا وجود الثقيل لم يكن ثقل الاجرام [1] ألبتة . فلما كان ثقيل وأثقل منه ، لم

(١) فى الهامش : الاجزاء .

يكن الثقل في الثقيل ، بل وجود الثقيل حينئذ عند العقل الذى يعلم ما الثقيل وما الأثقل .

وقال : كما أن عناصر جسم الانسان الدم والمرّتان والبلغم ، كذلك عناصر القوى التى فيه الكواكب السيّارة . وكذلك غلبة بعضها لبعض على حسب التمكّن للكواكب السيارة وضعفها في ابتداء كونه .

وقال : إذا كانت النفس ظاهرةً فى هيكل الانسان ، كانت بالتفريع أحذق منها بطلب الاصول . وإذا كانت غائرة ، كانت بطلب الاصول أحذق منها بالتفريع ، ولم تصدر شيئاً إلاّ بعد التفكر ، وهى أخلق بالاصابة .

وقال : ليس يلحق علة العلل برهانٌ . وإنما يلحق البرهانُ الاشياء الجزئية ، لانه إنما يوصّل الجزء بكلّيه .

وقال : النفس التى فى الشخص تغالب طبيعته . وليس يعرف كل واحدٍ منها الوقوف على حقها من الاخرى إلاّ بالعقل . فالنفس تشبه ذبال القنديل ، والطبيعة تشبه زيته . فاذا زادت قوة واحدة منها على الاخرى بطل نظامهما .

وقال : الجزء وإن كان متجزئاً فى العقل فهو غير متجزّىء فى الحس لضعف الحسّ عن ادراكه . ومن أجل ذلك غلط فى الجزء طائفة من الطبيعيين ولهذا يوجد فى الحسّ جسم غير متجزّىء ، وزمان ومكان غير متجزئين .

وقال : للنفس فى ذاتها أشكال ومعانٍ لا يقدر على إخراجها بالكلام فيظهرها .

وقال : علة اتفاق النغمة الثقيلة والحادّة فى السمع وتمازجهما والحادة أسرع من الثقيلة : أن السريعة تنتهى إلى السمع فى مدة أقصر من المدة التى يحسُّ السمع فيها الثقيلة ، ثم يرجع إلى السمع قبل طلوع البطيئة فتمتزج بها وتسمع منها صوتاً واحداً .

وقال : ينبغى أن يشتغل الاحداث بحفظ الاشياء ومجارى طباعها

[٢٣ أ] وموقع بعضها من بعض قبل أوان التفكير فيها . وإلّا كانوا على المعارضة أقوى منهم على تبيين الحجة .

وقال : السّعال والعطاس إنما هو نقص الطبيعة لما يعرض لآلة التنفس [١] والخياشيم كيما تنفتح الانابيب ، فتكون كل نفخة من الخياشيم عطسة ، وفى آلة التنفس سعلة .

وقال : الفواق محاولة الطبيعة دفع شيء قد لحق بجرم المعدة ، فتكون كل نفضة فواقاً .

وقال : الجاهل يتوهم ان البهائم تعقل لمعرفتها ما يجابهها [٢] وخوفها مما يقع بها من الضرب . وهذا لا يوجب للشخص العاقل ، لأنه انطباع الأشياء المحسوسة في الحسّ المشترك . فإن كان للحيوان تمييز بفكره ، وصل بين المحسوسات والمعقولات ، ونتج من ذلك ما يصلح من النتائج وحصله في مواضع الاعتقادات ووقف السلوك فيه وحفظه أيضاً . وإذا لم يكن للحيوان تمييز يفكر به ، انتقل ما في الحسّ المشترك إلى موضع الاعتقادات ، كما لحقه حسّ الحيوان من خارج فحفظ صوره البسيطة وحدها [٣] . فالفرق بين الإنسان والبهائم ما للإنسان من استخراج النتائج والاضافات المركبة من مثل أن العم مركب من الأب والأخ . وأما البهائم فليس لها إلّا علمُ ما قبلته من خارج .

وقال : قد ظن قومٌ أن البهائم [٤] تعقل بما تراه من فرط حذر بعضها وشجاعتها وبخلها وسخائها ـ قد استكملت أنس النفس ، ومنعتها من التعلق بالعقل ، وصرفها لما تتصرف فيه الأعضاء . والدليل على ذلك أن الأخلاق التى في أنفس البهائم إنما تكون أحد الضدين ولا يوجد فيها الآخر

(١) فى المخطوط : النفس ـ ويصح أيضاً (بفتح الفاء) .

(٢) فى المخطوط : ناضجا لها .

(٣) فى المخطوط : وحده .

(٤) فى المخطوط : للبهائم .

مثل أن الحيوان بخيل لا يسخو ، و المختل لا يستربل . وهذا دليل على أنه يتبع الطبيعة فيسلك به مسلكاً واحداً . ولو سلك مسلكين لظن أنه يتصرف تلقاء [١] العلة وإنه بذلك عاقل .

وقال : إن في وجودات كل شيء وخالق كل شيء لعلماً . وإذا وجدناه لكان الإخبار به لجميع الناس غير ممكن .

وقال : الإله – على ما يقول القدماء – هو ابتداء كل شيء وتمامه ووسطه . وهو يسلك مسلكاً مستقيماً ويحيط بكل شيء إحاطة غريزية . ومعه أبداً نقمة ، ينتقم من الذين لا يطيعون الله على سنّة الله .

وقال : النفس الغضبية أبسط من النفس الشهوانية ، لأنها كثيرة التركيب ولذلك هى أعون على الفضيلة من النفس الشهوانية .

وقال : الفكرية والغضبية والشهوانية بينها اشتراك لا يصل الإنسان معه إلى تلخيصه ومعرفة ما لكل واحدة على انفرادها منه ، لأن بالشهوانية يلتذ . ومن غلبت عليه الفكرية (اهتمّ) بالعلوم . وبالغضبية يمتنع من الرذائل . وهذا الاشتراك يشبه حروف المعجم : فانّا نروم النطق بالحرف ، فيصحبه حرفٌ آخر لم نرده ، مثل قولنا « باء » فان الألف تصحبها في اللفظ ؛ ومثل قولنا « جيم » فان الياء والميم لم نطلبهما لكن [٢] لم يمكنّا تخليتها منهما .

وقال : الجاهل من يتوهم أنه يحوز بفراهة دابته وجودة ثيابه فضيلةً لأن الفضيلة لدابّة الرجل إنما هى على الدوابّ ، ولثوبه على الثياب . وإنما فضيلته فيما خلد فيه ولم يخرج من ذاته .

وقال في « طيماوس » : لا يختار التام ألبتة ، لأنه يرى تمام الصورة لديه .

---

(١) تلقاء : بحسب ، من جهة .

(٢) فى المخطوط : نطلبهما الم يمكنا . . .

وقال : يحتاج الناقص أن يختار ، لأنه ليس التمام في ذاته . ولما لم يكن التمام في ذاته افتقر ، فرمى ببصره خارج من ذاته . والذى له التمام من ذاته غنى ، لأنه لا يلقى بصره إلّا إلى ذاته . فاذا ألقى بصره إلى ذاته ورأى التمام من ذاته ، استغنى عن الاشياء .

وقال : أتظن أنك تقدر أن تعرف طبيعة النفس وجوهرها ، دون أن تعرف طبيعة هذا الكل ؟ !

وقال : إنما صار فعل الخريف أغلظ عللا وأصعب ، لانه يأتى ببرد بعد شدة حر ، فيستبطن الاخلاط ويبعث عللها . وليس كذلك فصل الربيع لانه يأتى بحرٍّ بعد برد . فيكون الخريف كعضو صبّ عليه الماء البارد بعد سخونته ، والربيع كعضو سخن بعد برد عرض له . فالمبرد أعظم أخطاراً.

وقال : الصوت لا يكون إلّا من اصطكاك جزئين متقاربين في القوام . وإن كانا متباعدين في القوام لم يحدث عنهما صوت .

وقال : السبب الخاص بالصوت هو لسان الحنجرة وتواتره وصدم الهواء الخارج من الحلقوم بذلك اللسان .

وقال : الصوت يقوى إذا كان من جزئين مفرطى الصلابة ، ويضعف إذا كان من جزئين ليّنين .

وقال : إذا قسم وتر كامل فنسبة قسم الاعظم إلى قسمة الاصغر كنسبة صوت القسم الاصغر إلى صوت القسم الاعظم .

وقال : إذا غوّص جسمٌ في رطوبة ولم يلحق قراره وكان معلقاً فيها ثم فعل هذا في رطوبة أخرى أثقل من الرطوبة الاولى ، فانه يكون في الرطوبة الخفيفة أثقل منه في الرطوبة الثقيلة بقدر فضل ما بين قطعتين من تينك الرطوبتين [٢٣ ب] مساويتين لمساحة ذلك الجسم المغوص في الثقل.

وقال : إذا وضع في كفة ميزان جسمٌ من جوهر ما ، ووضع في الكفة الاخرى جسم من جوهر أخف منه واعتدلا فى الهواء ، ثم أمسك بعلاقة

الميزان وغوصت الكفتان فى ماء ، رجح الجسمُ الثقيل على الجسم الخفيف الذى كان معادلا له فى الهواء ، وذلك من أجل أن الهواء غير محسوس الثقل ، والجسم الثقيل يشغل مكاناً أصغر من المكان الذى يشغله الجسم الخفيف المعادل . فاذا انغاص [1] كل واحد منهما بجثة مكانه فى الماء خف الجسمُ الخفيف ، وزاد رجحان الجسم الثقيل .

وقال : إذا كان جرمٌ مختلط من جرمين معلومين ، وأردنا أن نعلم كم فيه من كل واحد ، وزنّا كل واحد من الجرمين المعلومين فى الهواء ، ووزنّاه فى الماء ، وأخِذَ بأفضل زنة أحدهما الهوائية على زنته المائية ، وعزلنا الفضلين ، ووزنّا الجسم المختلط فى الماء والهواء ، وأخذ بأفضل زنته الهوائية على المائية ، ويؤخذ أبداً بين الفضلين فتكون نسبة ما فيه من أحد الجرمين إلى ما فيه من الجرم الاخر نسبة فضل ما بين زنته المائية وزنته الهوائية على فضل زنة أثقل الجرمين المائية على الهوائية إلى فضل ما بين زنة أخف الجرمين المائية وزنته الهوائية على ما بين زنة الجرم المختلط المائية والهوائية.

وقال : الشكل والوضع يريان مع الحسّ والقياس ، والحركة ترى بالقياس وحده .

وقال : إنما يرى الجسم متحركا إذا قطع في زمان محسوس بيِّنٍ مسافةً محسوسة . وإذا قطع في زمان محسوس مدة غير محسوسة رُئِي كأنه قائم ، مثل الكواكب والظل ، وإذا قطع مدة محسوسة فى زمان غير محسوس لم ير فيها .

وقال : الدليل على عظم مقدار الشمس ، وإن كان الحسّ يريناها على هذا الصغر ، أن كل شيء يرد ضياءها ، وإن عظم ، يكون منقطع الظل.

وقال : قد يتوهم الجاهل أن الشيء الذى بالقوة كامن بكماله . وهذا خطأ . وإنما يراد بالشيء الذى بالقوة أنه لم يتم كونه ، وأنه فى طريق التمام حتى يتم له الزمان الذى يتكامل فى مثله فيظهر تامّاً .

(١) فى المخطوط : انقص .

وقال : قد يقال الشيء فى القوة إذا كان من يضاف إليه قادراً على إظهاره فى كل وقت أراده ، مثل كتابة الكاتب وعمل الصانع فإنهما فى الكاتب والصانع على غير مكون . ولكن الصانع والكاتب يتكلفان إظهارهما بحركات وآلات ، كما يوجد بظهور الاشياء التى فى القوة .

وقال : الفرق بين العدد والمعدود أن العدد يتناهى تناسبه ، والمعدود لا يتناهى تناسبه .

وقال : من توهّم أن بين حركة الحجر علواً المستكرهة بالتحليق وبين انحطاطه ـ وقفة ، فقد أخطأ . وإنما تضعف القوة المستكرهة له وتقوى قوة ثقله فتصغر الحركة ، وتخفى حركته عن الطرف فيتوهم أنه ساكن .

(وقال [1]) : إنما تنعكس الشعاعات على زوايا من الاشياء الصقيلة لانها تنقلب على ما كان يستقيم ، فترى الزاوية التى تخرج من خط الشعاع الخارج ، وخط المرآة خط مساو للزاوية التى يحيط بها ذلك الخطّ من المرآة ، وخط الشعاع الذى انعكس ، والزاوية الخارجة معادلة للزاوية التى خرجت عن الخطين المتقاطعين ، فتصير الزاويتان عن جنبى خط الشعاع ـ الخارج والمنعكس ـ متساوتيين .

وقال : الدليل على أن الشعاع على خطوط مستقيمة أنه ينعكس على استقامة ، وترى حدوده عند خروج الكواكب مستقيمة [2] .

وقال : ليس يودع المنفعل صورة ، وإنما المنفعل ينتمى للصورة التى فى الفاعل ، ولم يبق عليه من مساواة الفاعل على إظهارها إلاّ إزالة موانعها فيتحد الفاعل والمنفعل .

وقال : الجهّال يتوهمون أن الزمان هو حركة الفلك ، لأنهم رأوا حركته أسرع وأعلى وأدوم . وليس الزمان هو الحركة ، ولكنه يصحب الشىء

(١) مكانها بياض فى المخطوط .

(٢) فى المخطوط : مستقيم .

المتحرك والساكن. والدليل على هذا أنه إذا توهمنا متحركين مختلفى الحركة، وقد قطعا [١] مسافة واحدة لم يجز أن يكون الفصل بينهما في الحركة ولا في المكان، لأن الحركتين المختلفتين ليس في إحداهما مساواة للأخرى. ولو كان في السريعة مقدارُ ما في البطيئة وفضل عنهما عما يكون ذلك في الخطين والجسمين والعودين وذوات الكم، لاكتفينا بهما. فلما لم يوجد فيهما، وكانا جميعاً قد استوعبا المكان، دلّ على أن التفاضل في ذى الكمية ممتد مع الأشياء، شبيه بالخط المستقيم وهو الزمان. والفرق بينه وبين الخط المستقيم أن الخط المستقيم ثابت الوضع غير متصرّم، وهذا يتصرّم مع الأشياء الماضية ويقيم على الأشياء المستقبلة. وإنما يعرف التصرُّم منه بمقايسته إلى الباقى ونسبته إليه.

وقال: تبيّن الزمان بالسكون أوضحُ من تبيّنه بالحركة، لانك تقول أقمتُ عند فلان أمس، وأكثر مما أقمت اليوم. والمقام ليس فيه تفاضل في عينه، لانك كنت [٢٤ أ] في اليومين جميعاً قد شغلت موضعاً عنده، وهو المقام. فقد صار التفاضل في شيء آخر. فأمّا المرتاضون فلجأوا في إنكار الزمان إلى أبعاض الفلك وجعلوه الزمان، لانهم وجدوا فيه كمية تكون فيها التفاضل، مثل أن يقيم رجل عند رجل ساعة، ويجلس عنده بعد ذلك ساعتين، فيكون قوس الساعتين يفضل، فتكون الكمية قد وقعت على أبعاض الفلك. وقد أخطأ هؤلاء بأن جعلوا التفاضل في المتحرك، وإنما ينبغى أن يكون فيما تعده الحركة، لا في المتحرك.

وقال: ليس العدل في الانفس صورة واحدة، كما أن الاعتدال في الاجسام ليس صورة واحدة. وإنما يقع الاتفاق بين النفوس في باب العدل بأن يكون تأليف قوى كل نفس على أحكم وأفضل ما يكون عليه لما وكلت به. وذلك أن القوة الفكرية ـ وإن كانت كل نفس عادلة على أفضل مما هى

(١) فى المخطوط: قطعنا.

عليه قوّتا الغضب والشهوة ، فإن هاتين القوتين مختلفتان فى نفوس العادلين لان فى نفوس رؤساء المقاتلة فى الغضب أكثر مما فى نفوس ذوى الكفاية سياسة الامر . وكذلك الشهوة ، فإن فى نفوس ذوى الكفاية والتجار أكثر مما فى نفوس الزهاد ، إلاّ أنه يدل على فضلها حسن الانقياد إليها ، كما يدل على الاعتدال نفاذ أفعال الاعضاء [١] لما غلبت عليه .

وقال : الاعداد المتحابّة إذا وقعت على مطاعم ومشارب وغير ذلك مما يستعمله شخصان تآلف ما بينهما . والعددان المتباينان إذا وقعا على ما لشخصين فسد ما بينهما . والاقدار المشتركة [٢] تبعث السرور والتضافر وكثيراً من الالفة .

وقال : الحيوان المتعادى بالطبيعة عونٌ لا فساد ما بين الناس . وكذلك الحيوان المؤتلف عون للصلاح .

وقال : كما أن شعاع البصر إذا غلظ تقيم فيه الصور بعد مفارقتها مدة لم ينتقض منه ، فكذلك الروح النفسانى إذا غلظ بتحول المزاج تقيم فيه الصور المتخيلة التى ألفها الفهم المفهم مدة حتى يتوهم الإنسان الذى عرض له ذلك أن إنساناً خارجاً عنه يكلّمه .

وقال : أدوات الفكر حفظ الصور إما حسّيةً وهى التى من خارج ، وإمّا متوهمةً وهى التى قد كان الفكر الفها وفرضها العقل وحلّت فى محل الاعتقادات : فإن الفكر يستنبط أى هذه يحتاج إليه و ينتج عنه بنور العقل مما يعمل به . وإذا بطل الحفظ فلم يقبل بسيطاً ولا مركباً ، بطل عملُ الفكر .

وقال : أول ما يبطل من المعترى [٣] تركيب الصور ، ثم بسائطها

(١) فى المخطوط : لم .

(٢) فى المخطوط : المشترك . . . والتظافر وكثير . . .

(٣) المعترى : المصاب بخبل .

فيؤيس من بُرْئه .

وقال : إذا تميزت القوى من المعترى ولم تتكلف النفس فيه ، وضبط الغضب والشهوة ، نطق المعترى فى ذلك الوقت بكثير مما هو كائن وأخبر باللطيف مما هو مستتر ولذلك تصيب بعض النفوس عند الموت ، وتكون حال النفس فى هذه الاوقات كحالها فى نومها . الا أنها تعلمه فى نومها بالرمز ، وتعلمه فى الاحوال الأُخَر بذاته .

وقال : الوسواس أن يكون حفظ الانسان قائماً بالبسائط ، ولكنه ليس يركّبها . ويتأمل المحسوسات فيتغير فى الحسّ المشترك ترتيبها وينقلها الى انتباهها ، ويجمع بين سوء التركيب للمعانى والاشتغال بها والتبرم بها . ويعدم حسن الترتيب فى جميع ما قدم .

وقال : من أقرب ما ينقض به قولُ من أثبت الخلاء ، أن الجسم الغائص اذا ألقى فى رطوبات [١] مختلفة فإن نسبة الزمان الذى يصل فيه الى مستقر أجزاء أخر منها كنسبة قوام احدى الرطوبتين الى الاخرى على التبديل . فإذا توهمنا رطوبة وخلاء ، وتوهمنا جسماً ثقيلا ألقى فيهما فى زمانين مختلفين ، فيكون فى الخلاء قوام يناسب به الرطوبة الاخرى . والخلاء لا يكون له قوام ولا نسبة الى شىء من الاجسام . وانما يكون فى النفس ، وهو الجسم التعليمى المستعمل فى صناعة الهندسة .

وقال : كل ممتنع أن يكون من الاشياء ، فليس بممتنع أن يكون من النفس . وكل ممتنع أن يكون من النفس ، فممتنع أن يكون من الاشياء .

وقال : القوة الجاذبة الطبيعية مخالفةٌ للقوة الجاذبة الحيوانية ، واحداهما فى النبات والشجر ، والاخرى فى سائر الحيوان . فالطبيعية منها تعمل بالحلاوة والحرارة الغريزية ، والحيوانية تعمل بالليف فإنه يكون ممتداً

(١) رطوبات : سوائل .

طويلا يحكى الاصابع فى تناول الاشياء . ـ وأما القوة الدافعة فى الحيوان فان ليفها بالعرض ، وهى تحكى الاصابع اذا عصرت شيئاً . وليف المشيئة الموجودة للقوة المغيرة يكون موريا (١) على مثل ما تكون اليد والاصابع للمرس .

وقال : المكان هو الفصل المشترك بين الجسم المحيط والجسم المحاط به في رتبة من مراتب العالم لا يتعداها .

وقال : التامّ هو الذى لا يحتمل قبول الزيادة والنقصان . ومن هاهنا يتبيّن أن الجسم الكرىّ والدائرة تامّان ، لأنهما لا يقبلان من جهةٍ من جهاتهما الزيادة . فأمّا الأجسام المستقيمة السطوح والاشكال المستقيمة الخطوط والخط المستقيم [٢٤ ب] نفسه فجميعها تقبل الزيادة .

وقال : الكرة أعظم من كل شكل يتناهى إلى خطوط مستقيمة صارت إحاطته إحاطتها . وكذلك الدائرة .

وقال : كل خط يعلق في طرفيه ثقلان متساويان ، ويعلّق بعلاقة في وسطه ، فإن الخط يوازى الأفق وفي طرفيه ثقلان ، حتى يكون مقدار (٢) أحد الثقلين إلى الآخر كمقدار بعد قسمتى الخط الآخر . فإن أخف الثقلين إذا جعل في الطرف البعيد من العلاقة في وسطه فإن الخط ـ وأثقلها في الطرف القريب منها ـ وازى خط (٣) سطح الأفق .

وقال : الروح النفسانى هو آنية النفس الخاصّة بها ، وليس بينه وبين النفس وسيط . وكل ما حركه النفس بالروح النفسانى ، وهو مسلكه في أرواح العصب وأفضية الدماغ . فلذلك يتوهم كثيرٌ أن النفس هو الروح النفسانى . فإذا تمكن من عضو وغمره ، قوى وجرى على أحسن أفعاله .

(١) بدون نقط فى المخطوط .

(٢) فى المخطوط : المقدار .

(٣) فى المخطوط : الخط .

فاذا لابس العضو ملابسةً ضعيفة ، ولّد الرعشة . ونظيره في البدن ما يكون من الأشياء الخارجة . فانّا إذا عقلنا شيئاً زاد على قوتنا وصبرنا عليه ، أنعشت أبداننا . ولهذا يقع الارتعاد عند الخوف ، لان الروح النفسانى يبطن فيكون أكثر الاعضاء كالخالى منه ، ويكون أغمرها فيه يسيراً لا يستعمل لحمل الاعضاء البعيدة عن قراره ، مثل اليدين والرِّجلين .

وقال : الروح النفسانى جسم لطيف ، بين قوام الهواء وقوام النار ، سريع التشكّل . وهو يتولد من الحيوانى ، ويتصفى بحجب الدماغ ؛ ومنه ينبثّ إلى سائر الاعضاء .

وقال : الانسان نبات سماوى ، لان أصله الذى هو رأسه يليها ، ورجليه أبعد ما فيه عنها . وإنما يجذبه الروح النفسانى إلى مرتبة في العالم فوق مرتبة الهواء الذى هو منغمس فيه . ولذلك إذا ضعف الجاذب له عند زيادة السنّ انحنى وضعف بعضه عن حمل بعض .

وقال : حركة النفس إلى الرذائل أسهل منها إلى الفضائل ، لانها في الرذائل تطيع الجسد فى سلوكه بطبعه معها ، وفى الفضائل تكرهه بسلوكها الى غير مسالكها فى الطبيعة .

وقال : اذا كانت الرغبة الى من هو أعلى منزلةً منك سمّيت : رجاء وان كانت الى من هو فى حولك أو الى مساوٍ لك سمّيت : أملاً . واذا كانت الى من هو دونك وفيما لا يَحسُن [١] سميت : تملقاً .

وقال : شدّ الاضراس عند الشرط والكىّ انما هو لان الروح الاعظم من العصب الذى تتفرع عنه الاعضاء كلها تضيق مسامّه الباعثة للحسّ فيضعف نفوذُ الروح النفسانى الى سائر الارواح المتفرعة عن الروح الاعظم ، فينقص من الالم بحسب ذلك .

(١) وتقرأ أيضاً : يحس .

وقال : أوّل الطب ايناس العليل (١) والتثبت فى الاستدلال (٢) من العلة على أسبابها ، واختيار ما سهل على العليل من الادوية والتدبير .

وقال : فرط الفزع يضعف انبعاث الدم ، وقوة الغضب : تثوّره .

وقال : لم تودع الرغبة والرهبة من أجل العقل ؛ وانما هى من أجل الهوى .

وقال : لا تعط الزمان أكثر مما يعطيك ، ولا تفعل أفاعيلك بقدر الإمكان ولكن بقدر الواجب ليبقى عليك الزمان ، وإلاّ فقدته .

وقال : الحسن من الأفعال هو ما استعمل من قوى النفس والطبيعة. وإذا استعملت على خلاف مجراها الطبيعى فهو قبيح .

وقال : الجواد هو الذى يعطى بلا مسألة ، صيانةً للأحرار عن المسألة.

وقال : من خدم الخير لم تذلّه الأمور الطبيعية .

وقال : الحسن هو الذى يعطى على وزن قدره من الطبيعة وقدر وزنه من النفس . والمعتدل هو الذى سكن كل جزء منه وسطه .

وقال : اللجاج حسن في إظهار الفضائل إذا لم يَشُبه حسد .

وقال : اعرف للاشياء فضلها تعرف فضلك . وانظر إليها من جهة جواهرها ، ولا تنظر اليها من جهة أعراضها ، فإن محبتها لك تدوم ، وانتفاعك بها يقيم .

وقال : الشراب يكشف عن المتصنّع سرّ التصنّع ؛ وكذلك القدرة .

وقال : كل ما نظرت اليه من جهته نظرت اليه حسناً . وكل ما نظرت اليه من سوى جهته نظرت اليه قبيحاً . وجهته هى علّته القريبة الخاصّة .

وقال : اعتدال الاجزاء المتشابهة يفعل الصحّة ، واعتدال الاعضاء الآلية (٣)

(١) فى المخطوط : العلل .

(٢) فى المخطوط : استدلال .

(٣) الالية = organiques

يفعل الجمال .

وقال : لا تجعل القائد لافاعيلك الوهم ؛ ولا تجرّد شهوتك من العقل اذا هى هجمت بك ، واستعن عليها بغضبك ، وإلاّ كنت بهيماً .

وقال : يقال للنغمة انها أثقل من النغمة اذا كان الزمان الذى من ابتدائها الى انتهائها أطول من الزمان الذى من ابتداء الاخرى الى انتهائها .

وقال : لا شدة بطش إلاّ بنجدة نفس ؛ ولا جمال الاّ بحلاوة وملاحة ـ والملاحة من حسن النفس الروحانى ـ ، ولا سرور الاّ بأمن ، ولا حسب الاّ بأدب ، ولا مرودة الا بتواضع ، ولا حلم الاّ بحكم ، ولا فعل الاّ بقبول.

وقال : الشجاعة ثبات القلب وصحّة الحزم ونفاذ العزم .

وسئل أفلاطون عن العالم : أمُحدَث هو ، أم غير مُحدَث ؟ فقال : ان اسم العالم يدل على صفته وحاله ، [٢٥ أ] وذلك أن تفسير العالم (١) باليونانية : « المقدر ، المتقن » فلا يكون التقدير الاّ من مقدِّر ، ولا الاتقان الا من متقن .

ثم سئل : أواحدٌ فاعله ، أم أكثر من واحد ؟ فقال : ان كان الفاعل في جميع الاشياء انما هو واحد ، أعنى الطبيعة ، فالمحدث لها واحد أيضاً . واتصال الافاعيل بعضها ببعض دليل على أن الفاعل واحد .

وقال في كتاب « طيماوس » ان مرض النفس جنسان : أحدهما الوسواس ، والاخر قلّة الانفة ؛ وان اللذة والحزن المجاوزين للمقدار أعظم الامراض (٢) ؛ وان ذلك قد يعرض كثيراً بسبب حال البدن اذا كانت حاله رديئة ، كالذى يعرض لمن كثر في بدنه المنىّ السيّال وهو بمنزلة شجرة قد كثر ثمرها جداً . وقد (٣) تحدث أمراض فى النفس من البلغم الحامض

(١) العالم باليونانية κοσμος وهى من أصل اشتقاقى بمعنى الجمال و الانتظام .

(٢) فى المخطوط : أمراض .

(٣) فى المخطوط : جدا وقال ويحدث وقال امراض فى . . .

والمالح . وفى المراء المزمن (إذا) انصبّ الى الثلاثة مواضع التى للنفس يكون ذلك سبباً لخبث النفس ورداءتها ، وبعضه سبباً للعمه [(١)] والجنى ، وبعضه سبباً للنسيان وإبطاء التعليم . ثم أوصى بالعناية بصحتهما جميعاً ، أعنى النفس والبدن ، وخاصة متى كان غير موافق أحدهما للآخر ، وذلك أنه قد يعرض كثيراً متى كان أحدهما أقوى من صاحبه أن يجلب على الحيوان مرضاً . وإن أحد تلك الأشياء المصلحة لذلك ردّ حركات كل واحدٍ منهما بالطبع إليه على الاعتدال ، وإن حركات النفس تكون بالفكر والتعليم . وأما حركات البدن فثلاث : وأفضلها الحركة التى يتحركها بنفسه في الرياضة . وأردؤها ما كان بالأدوية [(٢)] . ولذلك لا ينبغى أن يستعمل الأدوية أصلاً إلاّ عند الضرورة الشديدة . والمتوسط بين هاتين الحركتين يكون بالحمل ، أو بركوب الدواب ، أو بركوب السفن .

ثم قال : ولا ينبغى أصلاً أن يحرّك المريض بالدواء حركةً قوية قبل وقته ، فإن حال الأمراض مشاكلة للحيوان ، وذلك أن بعض الحيوان من شأنه أن تطول مدة مرضه ، وبعضه أن تقصر المدة . ولذلك لا يمكن أن تنحل دون بلوغها المنتهى من حركتها في غير وقتها . فإن مع ما لا ينفع شيئاً قد يجعلها أمراضاً عظيمة كثيرة . فالأصلح إذن لها أن تُلزم التدبير إلى أن تبلغ منتهاها . والشىء المدبّر لذلك هو إلهىُ ، بما فينا . فينبغى أن يراض خاصة بالحركات التى تخصه ، فإنه حينئذ يكون أصحّ وأقوى . كما أنك إن استعملت في النفس التى تحب الغلبية ، وفي الشهوانية الرياضة التى تخصها ، وأهملت النفس الناطقة قوّيت النفسين البهيميتين وأضعفت النفس الناطقة التى جعلها الخالق ـ عز وجل ! ـ سبباً لسعادتك [(٣)] ـ والسعيد من

---

(١) كذا فى المخطوط .

(٢) فى المخطوط : بالاودونه (!)

(٣) فى المخطوط : لسعادته .

الناس من كانت هذه النفس فيه أقوى أنواع النفس وأرقها .

قيل له : ما اللؤم ؟ فقال : هو نذالة النفس وجهلها بالجميل وزهدها في انبعاثه .

وقال : حرية النفس استحياءُ المرء من نفسه .

وقال : صيّر العقل عن يمينك ، والحقَّ عن شمالك ، فإنك تسلم دهرك ولا تزال حرّاً .

وقال : الأشراف هم الاغنياء الانفس .

وقال : ينبغى أن يكون للإنسان المالُ بقدر الكفاف وما لا يشقى به .

وقال لتلامذته الاحداث : اقتنوا ثلاثة أشياء فانها تسوّد مقتنيها : من أخلاقكم : العفة ، ومن ألسنتكم : الصمت . ومن أعينكم الاغضاء .

][تمت الملتقطات من كلام الفيلسوف الربانى ، والحكيم اليونانى :
أفلاطون الالهى ، في شهر محرم الحرام من شهور سنة تسع
وسبعين وألف من الهجرة النبوية المصطفوية ـ حسب
الامر عاليحضرت مخدوم زادگی ام ميرزائی
عماد الدين محمودا ـ سلّمه الله تعالى وأبقاه
ودفعه لما يحبه ويرضاه ـ مضيّع اين
أوراق گرديد . حرره العبد
المحتاج إلى رحمة ربه
الرحيم ابن نصير الدين
محمّد الرضوى ، محمّد
ابراهيم ، عُفى
عنهما بالنبى
وآله][

من كتاب « نوادر ألفاظ الفلاسفة الحكماء

وآداب المعلمين القدماء »

لحنين بن اسحق

عن مخطوطة الاسكوريال رقم ٧٦٠

[ورقة ٧ أ]

نقوش فصوص خواتيم الفلاسفة

يقال إنه كان على خاتم ... وعلى خاتم أفلاطون : تحريك الساكن أسهل من تسكين المتحرك .

[ورقة ٨ أ]

اجتماعات الفلاسفة فى بيوت الحكمة

... [١١ ب]

ووعيت عن أفلاطن الحكيم :

الحكمة رأس العلوم . والآداب تلقيح الافهام ونتائج الاذهان . بالفكر الثاقب يدرك الرأى العازب ، وبالتأنّى تدرك المطالب ، وبلين الكلمة تدوم المودّة في الضرورة ، وبخفض الجناح تتم الامور ، وبسعة الاخلاق يطيب العيش ويكمل السرور ، وبحسن الصمت جلالة الهيئة ، وباصابة المنطق يعظم القدر ويرتقى الشرف . وبالانصاف يحب التواصل . بالتواضع تكثر المحبة .

بالعفاف تزكو الاعمال. بالافضال يكون السؤدد. وبالعدل يقهر العدو. وبالحلم يكثر الانصار. بالرفق تستخدم القلوب. بالايثار يستوجب اسم الجود. [١٢ أ] بالانعام يستحق اسم الكرم ، وبالوفاء يدوم الاخاء . بالصدق يتم الفضل . بحسن الاعتبار تضرب الامثال . الايام تفيد الاطعام . يستوجب الزيادة من عرف نقص الزيادة. من التباعات تتولد الآفات . بالعافية يوجد طيب الطعام والشراب. بحلول المكاره يتنغص العيش ويتكدر. النعم بالمن تكفر. بالجحد للانعام يجب الحرمان . ضيق الملول زائل عنه . الملل من كواذب الاخلاق ولاقوة لملول. السيء الخلق مخاطر بصاحبه. الضيق الباع حسير النظر. البخيل ذليل ، وإن كان غنياً ، والجواد عزيز وإن كان مقلاً. الطمع الفقر الحاضر. اليأس الغناء (أو : الغنى) الظاهر . « لا أدرى » : نصف العلم . السرعة في الجواب توجب العثار . التروى في الامور يبعث على البصائر . الرياضة تشحذ القريحة . الادب يغنى عن الحسب . التقوى شعار العالم . الرياء لبوس الجاهل. مقاساة الاحمق عذاب الروح . الاستهتار بالنساء حلسُ النوكى الاشتغال بالفائت تضييع للاوقات . المتعرض للبلاء مخاطرٌ بنفسه . التمنّى سبب الحسرة . الصبر تأييد العزم ، وثمره الفرج وتمحيق المحنة . صديق الجاهل مغرور ، والمخاطر خائب . [١٢ ب] من عرف نفسه لم يضع بين الناس . من زاد علمه على عقله كان وبالاً عليه. المجرّب أحكم من الطبيب إذا فاتك الادبُ ، فالزم الصمت . من لم ينفعه العلم لم يأمن ضرر الجهل من اتّأد لم يندم . من اقتحم ارتطم. من عَجِل تورط . من تفكّر سلم . من روّى غنم . من سأل علم . من حمل ما لا يطيق ارتبك . التجارب ليس لها غاية ، والعاقل معها في زيادة. للعادة على كل شيء سلطان ، وكل شيء يستطاع نقله إلاّ الطباع ، وكل شيء تتهيأ فيه حيلة إلّا القضاء . من عرف بالحكمة لحظته العيون بالوقار . قد يكتفى من حظ البلاغة بالايجاز . لا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع . من وجد برد اليقين أغناه عن المنازعة

في السؤال ، ومن عدم درك ذلك كان مغموراً بالجهل ، ومفتوناً بعجب الرأى ومعدولا بالهوى عن باب التثبت ، ومصروفاً بسوء العادة عن تفضيل التعليم . الجزع عند مصائب الاخوان أحمد من الصبر . وصبر المرء على مصيبة أحمد من جزعه . ليس شيء أقرب إلى تغيير النعم من الاقامة على الظلم . من طلب خدمة السلطان بغير أدب ، خرج من السلامة إلى العطب . الارتقاء إلى [١٣ أ] السؤدد صعب ، والانحطاط إلى الدناءة سهل .

آداب الفلاسفة المذكورين بالحكمة والمعرفة

(آداب أفلاطن)

[٢٢ ب]

ورأى أفلاطن رجلا يكثر الكلام ويقل الاستماع فقال : يا هذا ! أنصف أذنيك من فيك ، فإن الله جل ثناؤه [٢٣ أ] إنما جعل لنا أذنين ولساناً واحداً لنسمع ضعف ما نتكلم .

وقال : الموت نحس النفوس ، وهى منه تكيص ؛ وليس لنا عنه محيص.

وقال لتلامذته : من شكركم على غير معروف أو بر ، فعاجلوه بهما وإلاّ انعكس الشكر فصار ذمّاً .

وقال لتلاميذه : ليس ينبغى للرجل أن يشغل قلبه فيما ذهب منه ، لكنه ينبغى أن يعنى بحفظ ما يبقى عليه .

وقال : من لم يواس الإخوان عند دولته ، خذلوه عند فاقته ... على خسيس اضطغنها وعاداك عليها .

وقال : ...الحدثان والوارث . فان استطعت ألا تكون أنجس الشركاء حظّاً فافعل .

وقال : ليس الاحسان أن تحسن إلى من أحسن إليك ، فانما ذلك مكافأة وإنما الاحسان أن تحسن إلى من أساء إليك .

وقال : رأس مال الأحمق الخديعة ، وفائدته الغضب . ورأس مال العاقل

الصمت ، وفائدته الحلم .

وقال لرجلٍ رآه مغموماً بمصيبة أصيب بها : لو أخطرت ببالك ما فيه الناس من أنواع المصائب ، قل غمّك .

وقال : إذا صحبت حازماً فأرضِه باسخاط حاشيته . وإذا صحبت خرقاً فأسخطه في رضا حاشيته .

وقال : انحلال المملكة بغلبة الأحداث ومن لا حُنكة له — عليها .

وقال : شهوات الناس تتحرك بحسب إرادة الملك وشهوته .

وقال : الملك السعيد من تمت رئاسة آبائه به . والملك الشقيُّ من انقطعت عنده .

وقال : إذا أقبلت المملكة ، خدمت [٢٣ ب] الشهواتُ العقولَ . وإذا أدبرت خدمت العقولُ الشهوات .

وقال : ما أعطى أحدٌ شيئاً من الاقبال الا سُلب من حُسن الاستعداد أكثر منه .

وقال : لا تقصروا (١) أولادكم على آدابكم فانهم مخلوقون لزمانٍ غير زمانكم .

وقال : لا تطلب سرعة العمل واطلب جودته ، فان الناس يقولون :كيف جودته ؟ وليس يقولون : في كم عمل ؟

وقال : من فضيلة العلم أنك لا تقدر أن يخدمك فيه أحد كما تجد من يخدمك في سائر الأشياء . وانما تخدمه بنفسك ، ولا يستطيع أحدٌ أن يسلبك اياه ، كما يسلبك غيره من العتاد .

وقال : احسانك الى الحر يحركه على المكافأة ، واحسانك الى الوغد يحركه على معاودة المسألة .

وقال : اذا أنكرت شيئاً من أحد فلا تطرحه وأجِل فكرك في جميع

(١) كذا فى مخطوط الاسكوريال بالصاد.

أخلاقه [١] : فلكل شخص موهبة من الله عز وجل منها [٢] .

وقال : الاشرار يتّبعون مساوىء الناس ، ويتركون محاسنهم ، كما يؤذى الذباب المواضع الفاسدة من الجسد ، ويترك الصحيح منه .

وقال : من سعادة المرء ألاّ تتمّ له فضيلة في رذيلة .

وقال : العقل يشير على النفس بترك القبيح [٢٤ أ] : فان لم تقبل منه لم يتركها ، لأنه ليس فيه غصب ، لكنه يُريها أصلح وقت ينبغى أن يفعل ذلك الشيء فيه ، وأجمل جهة يؤخذ بها ؛ الاّ أنه يعطى الحياء كأنما وكل به .

وقال : التامّ الحرية من احتمل جنايات المعروف .

وقال : الفقر يمسك من الخسيس بمقدار ما يضيع من الرفيع .

وقال : اذا أقبل الرئيس استجاد الصنائع ، واذا أدبر استجاد الأعداء .

وقال : اذا طلب المتناظران الحقّ لم يقتتلا ، لأن نظريهما واحد . واذا طلبا الغلبة اقتتلا ، لان فيهما غلبتين ، وكل واحد من الخصمين يطلب أن يجذب صاحبه الى الغلبة التى فيه .

وقال : ليس يحتدّ الرئيس في المناظَرة على من يقدر عليه الاّ من ضعف في نفسه ، أو استصغارٍ لمناظره . فان كان من ضعف ، فالاستكانة له تغريه به ، والتماسك يثنيه عنه .

وقال : اذا منعت من شيء طلبته فليكن غيظك على نفسك في المسألة أكثر من غيظك على من مانعك . ولا تتلق الناس بفرط الحميّة في الفاقة فانها تثنى عنك القلوب وتبسط طرق الاستقامة .

وقال : لا يحملك الحرصُ على أمورك على التلفّت [٣] الى الناس والاجابة اليهم ، فتعطى [٢٤ ب] من نفسك أكثر مما تأخذ لها . وكل اجابة عن

(١) فى مخطوط الاسكوريال : اخلاقك .

(٢) كذا فى مخطوط الاسكوريال.   (٣) فى المخطوط : التمقت .

غير رضاً فهى مذمومة العاقبة .

وقال : ما أدرى ما الهوى . غير أنى أعلم أنه جنون إلهىّ ، لا محمودٌ ولا مذمومٌ .

وقال : إن الصداقة والعداوة تكونان على ثلاثة أضرب : إما لاتفاق الأرواح فلا يجد المرء بداً من أن يحبّ صاحبه ؛ وإما للمنفعة ؛ وإما لحزن أو فرح . فأما اتفاق الأرواح فبابه يكون من كون الشمس والقمر في المولدين في برج واحد ، أو يتناظران في تثليث أو تسديس ـ نظر مودة . فإنه إذا كان كذلك ، كان صاحبا المولدين مطبوعين على مودة كل واحدٍ منهما لصاحبه . وأما اللذان تكون مودتهما لفرح أو حزن ، فإنه من أن يكون طالع مولديهما برجاً واحداً ، أو يتناظر طالعاهما من تثليث أو تسديس . وأما اللذان مودّتهما للمنفعة ، فان ذلك من أن يكون سهما سعادتيهما في مولديهما في برج واحد ، أو يتناظر السهمان في تثليث أو تسديس : فان ذلك يدل على أن المولدين تكون منفعتهما من جهةٍ واحدة وينتفع أحدهما بصاحبه ، فتجلب المنفعةُ بينهما الصداقة ، أو تكون مضرّتهما من جهة واحدة فيتفقان على [٢٥ أ] الحزن فيتودّدان لذلك السبب . ويقوّى ذلك كلّه نظرُ السعود في وقت المواليد ؛ ويضعفه نظر النحوس .

وسأل أفلاطن بعض تلاميذه عن التجارة ، فقال له : تتم التجارة بالحرص وكثرة القنوع . قيل · فقد نهى عن الحرص . فقال : الاكتساب بالاضطراب .

وقيل له : بماذا يعرف الحكيم أنه صار حكيماً ؟ فقال : إذا لم يكن بما يصيب من الرأى معجباً ، ولما يأتى من الأمر متكلفاً ، ولم يستفزّه عند الذم الغضبُ ، ولا تدخله عند المدح النخوة والكبر .

قيل له : لم تقتنى المال وأنت شيخ ؟ قال : إنه لووجب أن يموت الانسان ويخلف لاعدائه مالا ـ خيرٌ من أن يحتاج إلى أصدقائه في حياته .

وقيل له : بماذا ينتقم الانسان من عدوّه ؟ قال : بأن يتزيّد الانسان

فضلا في نفسه .

وقال : في الانسان أربع طبائع : عقل ، وجهل ، وعفة ، وشهوة : فالعقل يعاتب الجهل ، والجهل يقاتل العقل ، والعفة تعاتب الشهوة ، والشهوة تقاتل العفّة . والانسان مسلّط على مشيئته : فمن عمل خيراً كوفىء عليه ، ومن عمل شرّاً كوفىء عليه .

قال : وكان أفلاطن [٢٥ ب] يجلس فيستدعى منه الكلام ، فيقول : حتى يحضر الناس . فاذا جاء أرسطاطاليس قال : تكلّموا ، قد جاء الناس .

أفلاطون الحكيم

عن كتاب « منتخب صوان الحكمة » لابى سليمان السجستانى المنطقى - مخطوط بشير أغا رقم ٤٩٤

[ص ٣٣]

أفلاطون الحكيم

وهو الالهى ، الذى سلّم له السبق كلُّ من كان بعده . وإذا شئت أن تشهده في هذه القلّة العليّة ، وفي هذه المكانة الرفيعة ـ فانظر إلى أثارته وأمارته في أرسطوطاليس . فانه الذي ألّف الصناعة بأجزائها ، وتصفحها من حضيضها إلى عليائها ، واجتنى ثمرة كلّ من غرسها من أوليائها .

والقول في هذين السيدين الفاضلين الكاملين طويل ، والثناء عليهما موصول ، وإحسانهما إلى كل من كان بعدهما ظاهر .

ومن نوادر كلامه :

قال : فعلُ الانسان الخير والشر : فأول الخير ترك الشرّ ، وأول الشرّ ترك الخير .

وقال لتلميذه أرسطوطاليس : اعرف ربّك وحقّه ، وأدم عنايتك بالعلم والتعليم .

وقال : اكثر عنايتك بغذائك يوماً بيوم ـ أى : لا تدّخر .

وقال : لا تنم حتى تحاسب نفسك على ثلاث : هل أخطأت فى يومك

وما اكتسبت فيه ، وما كان ينبغى أن تعمله من البرّ فقصّرت فيه .

وقال : الزم العدل فى كل أمرك ؛ وعليك بالاستقامة ولزوم الخير .

وقال : العالم يعرف الجاهل لانه مرة كان [٣٤] جاهلا ؛ والجاهل لا يعرف العالم لانه لم يكن قط عالماً .

وقال : كما أن المرأة لا تأتى بولد إلاّ بوجع ، كذلك الرجل لايأتى بالفضيلة إلاّ بتعب .

وقال : فضيلة الحكمة معرفتها الكل ، وفضيلة الحكيم معرفة الجزء إذا وصله بالكل .

وقال : إذا أردت أن يدوم سرورك ، فلا تستتمّ اللذة نحو الشىء حتى ينقطع ، بل تدع للذة فضلة فى الملتذ ليدوم السرور ، لان آخر كل شىء هو الخالد فى الذهن .

وقال : إنما يكون نظرك إلى حسن الشىء بقدر نظرك إلى حسن ذاتك

وقال : النوم هو غوصُ القوى فى عمق النفس .

وقال : فضائل النفس فى ثلاث : المنطق ، والغضب ، والشهوة . ففضيلة المنطق : الحكم ، وفضيلة الغضب : الشجاعة . وفضيلة الشهوة : العفة والنّسك .

وقال : مزاج العزّ بالذل ، والجود بالمحبة ، والرحمة بالشجاعة ، والحلم بالعفة والحسن بالملاحة ــ هذه (١) العشر الروحانية ؛ وأما النعمتان المركبتان فالمنطق بالاشارة ، والتبسم .

وقال : الحلمُ ملك ، والشجاعة خادم ، والعدل وزير .

وقال : الانسان مركب من اعتدال وانحراف . والعبودية والشرّية وما أشبه ذلك من حيّز الجور الذى هو الانحراف . والفضائل كلها من حيّز الاعتدال .

(١) كلمة غير مقروءة فى المخطوط رقم ٤٩٤ بشير أغا .

وقال : السمع شاهدٌ للمنطق ، والشمّ شاهدٌ للذوق ، واللمس شاهدٌ للبصر .

وقال : العادل هو الذى يعدل من نفسه ، لا عند المجاوزة .

وقال : ليس الشتم في المنطق ، بل في العقل . وذلك أن المنطق هو قرع الهواء . وإذا أثرّ فيك فعلٌ من خارج من طريق العقل فذلك هو الشتم .

وقال : احذر المشاجرة في وقت الرأى الضيّق على صاحب الآراء . واستعمل امتزاج الآراء حتى تسلم في ذلك الوقت .

وقال : إنما تكون نتائج الجواب بقدر فروع المسألة .

وقال : استعمل الحذر عند ورود المصيبة .

وقال : من لم يعرف ما (هى) صور الفضائل ، لم يحسن أن يستعملها ولا يتصرّف فيها .

وقال : إذا دخل الحزنُ النفسَ خمد نورها [٣٥] . وإذا سُرّت وفرحت ، اشتعل نورها وظهر زبرجها .

وقال : فضيلة النفس هى أن تكون رحبة لتصرف الأشياء .

وسئل عن التجارة فقال : حرصُ المرء على الجمع بالشره وقلة القناعة .

وقال : أشدّ الناس موافقةً لسنة الله تعالى أعلمهم بالحسنات ، وأشدهم رأياً أعلمهم برضوان الله ، وأكملهم أبعدُهم من الشك في الله . وأحقهم بتعليمهم أعلمهم بالدنيا والآخرة وما خلقنا له . وأحسنهم عملاً أكثرهم لهم بالصدق تأديباً . وأصوبهم رجاءً أوثقهم بالله . وأشدّهم بعلمه انتفاعاً أبعدهم من الاذى . وأفضلهم علماً أبصرهم بالأمور . وأحسنهم معرفة أنفذهم بصراً . وأكثرهم بالخير عملا أعظمهم . وأرضاهم أفشاهم معروفاً . وأقومهم أحسنهم معونة . وأشجعهم أشدّهم على الشيطان . وأفلحهم أغلبهم للشهوة [1] والحرص

(١) فى مخطوط بشير أغا : الشهوة (مع فتحة على التاء) .

وأحزمهم أمراً آخذهم بدين الله . وأثبتهم طريقة ألزمهم لحسن الخلق . وأفضلهم وداً أشدّهم لنفسه حبّاً ، وأجودهم أصونهم لعطيته . وأرفعهم ذكراً أعظمهم فعالا . وأفضلهم راحة أشدّهم للأمور احتمالا . وأغناهم أقنعهم بما أدّى . وأفضلهم عيشا آمنهم . وأثبتهم شهادة عليهم أنطقهم عنهم . وأعدلهم فيهم أدومهم مسالمة لهم . وأحقهم بالنعم أشكرهم لما أوتى منها وأرغبهم في المجازاة بها .

قال : الجواد هو الذى يعطى بلا مسألة .

وقال : كل ما يريد الجاهل أن يفعله في آخر أمره ، فافعله أنت يا عاقل في أول أمرك .

وقال : الغضب سكر النفس .

وقال : الإنكار بالحق مثل الإقرار بالباطل .

وقال : ليس الحكيم من ينطق بالحكمة فقط ، بل من عمل بها .

وقال : شهوات العالم تجذب العقل سفلا ، والحكمة تجذبه علواً .

وسأله بعض تلامذته : بماذا أعرف أنى قد صرتُ حكيماً ؟ فقال : إذا لم تكن بما تصيب من الرأى معجباً ، وما يستفزّك عند الذمّ الغضب .

قال : الحلم والحكمة هما أعظم الشرف وأرفع الذكر وأزين الحلية وأصدق المدحة وأفضل الأمل وأوثق الرجاء وأذكر المروءة وأبهى الجمال . لا يصلح عملٌ ، ولا تنال محمدة ولا تدرك منفعة ولا يبلغ شرف [٣٦] إلاّ بهما . إلاّ ان ينال من قبل سوء التدبير وجور السيرة الشىء اليسير نفعه ، القليل بقاؤه ، الذى تمنعه قلة بقائه وسوء موضعه من ان تقرّ به عين ، او يحمده لسان ، او تطمئن إليه نفس - مع ما ذكر في حكمة الحكيم ان العلم هو السعادة ، وانه ليس يكون سعيداً من ليس بعالم ، ولن يكون جاهلا من كان سعيداً .

وقال : العلم بالخير والشرّ هو تمام العلم ، وتمام العمل تمام الحكمة

وبتمام الحكمة تمام سلامة[٣] العاقبة .

وقال : من عرف صورة الجهل كان عاقلا ، ومن جهلها كان جاهلا بصورة العقل ايضاً .

وقال : الراحة في البطالة حلوة الاصل مرّة الثمرة ، والنّصب في طلب الأدب مرّ [١] الاصل حلو الثمرة .

وقال : القضاء والقدر فوق كل شيء . والتواني والبطالة تحت كل شيء ولين الجانب ورحب الذّرع موافقان لكل احد ، والكبر والاعجاب غير موافقين لاحد .

وقال : احقّ الاشياء ان يستكمله اهل الدين : التواضع والورع والتقويم. فأمّا الذل والتواضع فالقناعة والصبر واحتمال المكاره فيما يرجوه من المعاد . و اما الورع فكفُّ المرءِ نفسه عن الذنوب . واما التقويم فكفُّ غيره عنها .

وقال : الرأى الجيد بالفكر العميق فيما يحتاج فيه إلى المعرفة افضل من الاجتهاد . والاجتهاد فيما يحتاج فيه إلى العمل افضل من الرأى .

وقال لاصحابه : لتكن غايتكم رياضة النفس . وامّا البدن فاعتنوا به بما يدعو إليه الاضطرار . واهربوا عن اللذات ، فإنها تعرف النفوس الضعيفة والقوة بما على القوية .

وقال : من ساس نفسه باعتدال ساس الكثرة المتفرقة باعتدال ، لان الاعتدال هو الوحدة ؛ وما خرج عن الاعتدال هو الكثرة .

وقال : من خاصة الحكمة [٤] انها تدعو إلى نفسها ، ولا تبعد [٥]

---

(١) فى مخطوط بشير أغا : مرة . . . حلوة .

(٢) فى مخطوط بشير أغا : فاعنوا له .

(٣) كذا فى المخطوط .

(٤) فى المخطوط : الحكماء .

(٥) غير واضحة فى المخطوط .

عن احد يطلبها . ومن طلبها البسته رداءها . ومن بَعُد عنها كشفت له نورها . وليس يرى الحكمة ولا يطلبها إلاّ من كان بصر عينه في قلبه ، لا بصر قلبه في عينه .

وقال : الشهوات تخالف العقل وتضاده بكلّ [٣٧] وجه . فأصحاب العقل يستهدون (١) بالحكمة ، واصحاب الشهوة يستهدون بالحواسّ . فمن استهدى من العقل بالحكمة بقيت نفسه وطال عمره ، ولم يدثر ذكره . ومن استهدى من الشهوة بالحواس ، انقطع عمره و دثر ذكره وسقطت همّته .

وقال : إذا خطرت لك فكرة في شيء تريده او تشتهيه ، فاجعله من بالك كالعارض : فان تهيأ لك ، نلته بأسهل الامور ؛ وإن فات ، لم تضطرب النفس إليه .

وقال : من استفاد الادب في حداثته ، انتفع به في كبره . ومن يغرس كرماً ، يشرب خمراً .

وقيل له : كيف ينبغى ان يتفقّد (٢) الصديق ؟ قال : إذا حضر احسنت الصنع إليه ، وإذا غاب احسنت القول فيه .

وقال : الخطّ عقال العقول .

وقال : إن للنفس حياة وموتاً وصحّة وسقماً : فحياتها : بأن تعرف خالقها وتتقرّب إليه بالبرّ والشكر ، وموتها : بأن تجهل خالقها وتتباعد منه بالفجور والكفر ، وصحّتها : بالحكمة ، وسقمها : بالجهل .

وقال : خساسة الانسان تعرف بشيئين : بأن يكثر كلامه فيما لا ينتفع به ، ويخبر بما لا يسأل عنه .

وقال لارسطاطاليس : لا تجالس إلاّ من يحفظ عليك وتستحيى منه .

---

(١) وتقرأ أيضاً : يستمدون .

(٢) فى مخطوط بشير أغا : يعتقد .

رسالة في آراء الحكماء اليونانيين (*)

مجهولة المؤلف

مخطوطة برقم ٢١٠٣ في كتابخانه مركزى ، بتهران

[ص ٣]

(فى وصف البارى)

قال أفلاطون : [٤] لا يشار إلى جوهر البارى ـ جل وتعالى ! ـ بشىء سوى أنه هو : فإن هاتين اللفظتين ليس فيهما تجزئة من الزمان ، ولا معنى من أقسامه . وقال أيضاً في موضع آخر : ليس يمكن معرفة جوهر البارى ـ جل وعز ! ـ بما هو به ، بل مما ليس هو به : كقولنا إنه لا ابتداء له ولا انتهاء ، ولا أول ولا آخر ، ولا حدّ ولا نهاية ، ولا زمان ولا مكان ، ولا كيفية ولا كمية ، وأنه غير مائت ، ولا متحرك ، ولا مدرك ولا متناه . . .

[٥] وقد أقام أفلاطن أيضاً البرهان العقلى على هذا فقال : إن كل مخلوق يجمعه حدان : الزمان الذى ينبىء عن ابتداءِ كونه ، والمكان الذى ينبىء عن نهايته . والمكان متناه ، بما أنه محدود من الشيء والشيء محدود به : ولا يمكن أن يقع تحت المتناهى إلاّ متناه [٦] ليس له شيء خارج عن حدّ التناهى . فلما كان كل شيء للمتناهى متناهياً ، كانت معرفة الانسان متناهية . ووجب ضرورةً ألا تحفظ معرفته إلاّ بالمتناهيات . وما كان غيرمتناه

(*) أعددناها للنشر وستظهر قريباً لاهميتها البالغة فيمعرفة كثير من آراء الفلاسفة اليونانيين الاوائل والمتأخرين .

فإنه يعجز عن علمه . فالإنسان ـ على ما وضحناه ـ متناهٍ ؛ ومعرفته متناهية . والله ـ جلّ وعزّ ـ غير متناه . فالإنسان إذن يعجز عن إدراك معرفة البارى بما هو به ضرورةً .

وفي تفهّم هذا البرهان ـ أسعدك الله ! ـ كفاية . وقد أغنى وضوحه في معناه عمّا سواه ، لأنه قد شرحه وأوضحه . وبحقٍّ فاق أهل عصره ، وتقدّم على نظرائه .

وقال أيضاً في موضع آخر : لما كان الإنسان جزئياً ، وكانت معرفته جزئية ، وإرادته جزئية ، لم يمكن أن يعرف الكليات . ولذلك لا يمكن أن يعرف كل شيء يريد (أن) يقدر عليه (وإلاّ) لم يكن بينه وبين الخالق فرق . . .

(الفضائل)

[١٦] وقال افلاطون : الفضائل العقلية أربع : العدل ، والحلم ، والعفة ، والشجاعة : فبالعدل يظهر الحق ، وبالحلم يكتسب الجد ، وبالعفة تملك المروءة ، وبالشجاعة تقهر الشهوة .

(الطب)

[١٨] وقال أفلاطون : الطب مناعة مدبرة أجساد الأصحّاء بما يحفظ صحتهم ، وأجساد الاعلاّء بما ينفع أمراضهم ؛ ومعرفة الأشياء النافعة لكل جسم على طبقته .

(فى الحد)

[٢٦] ورد أفلاطون هذا أيضاً بقول آخر ، فقال : الحدّ إذا صح بحدّ ثانٍ فليس يحتاج الثانى إلى ثالث اضطراراً لأن كل واحد من الاول والثانى يحد صاحبه كما يحد المكيالُ المكيلَ والأوزانُ الموزونَ : فإنَّ كل واحد منهما حدٌّ لصاحبه يصححه ويبرهن عليه .

(الفلك والطبيعة والزمان والحدث)

[٢٧] وقال أفلاطون : إن آخر نهاية عالم الطبيعة الفلكُ المتحرك حركة استدارة عن حركة واحدة مفردة .

وقال في حدث عالم الطبيعة : كل جوهر وكل فعل في عالم الطبيعة يعده الزمان ـ واقعٌ تحت الحدث لا محالة . وإنما يقبل الجوهر هذا العدد إذا كان كونه بالاستحالة فيقال إنه كان أو يكون . وهذا لا يكون إلاّ بزمان فيكون حينئذ ذلك الجوهر ثابتاً تامّاً في أنّه (٢) . فأمّا فعل الشيء فيقبل العدد إذا كان فعلا منفصلا له أول وآخر . وهذا لا يكون إلاّ بزمان . وإذا كان هذا على ما وصفنا ، فكل فعل واقع تحت الزمان فله بدء وآخر لا محالة . وإذا كان له بدء ومنتهى ، كان تحت الزمان بما يعده الزمان ويحوز عليه . وإذا كان فعل الشيء واقعاً تحت الزمان ، فجوهره واقع تحت الحدث . وإذا كان الشيء قديماً ، لم يعدّ الزمان فعله ولم ينقض بتقضيْ الزمان . و [٢٨] إذا كان الامر على ما وصفنا ، وكان الزمان يعدُّ فعل الفلك ، أعني حركته ، فلحركة الفلك بدء ونهاية لا محالة . وما كان لحركته بدء فهو محدث اضطراراً . وكل ما كانْ الزمان يعدُّ فعله وتنقضى أجزاؤه بتقضيه ، فجوهره حَدَثَ لا محالة . غير أن الأول والآخر في حركة السماء يختلف ، لأن الأول يكون مرة أولا ، ومرة أخيراً ، والأخير مرة أخيراً ومرة أولا ، لان حركة السماء مستديرة ؛ وكل مستدير فنهاياته وأبعاده متساوية . وإذا كانت الأبعاد متساوية ، كانت الأجزاء منها منعطفة بعضها على بعض .

(١) فى المخطوط : جدت (!) . والحدث : الحدوث ، الكون .

(٢) الان $= o\nu =$ الوجود .

كلامه فى العوالم العالية ، يعنى عالم النفس ، وعالم العقل ، وعالم الربوبية

قال إن الكلام على العوالم العالية ليس بطبيعى ، بل تعليمى . وإن كنا استدللنا على أنها مفردات متحددات في أفعالها مما أفادنا الكيان ، لأن القول على عالم الطبيعة خلافُ القول في العاليات من العوالم ، لما نشاهده من اختلاف حركات أجزائه بما فيه من القصد والتأليف والتركيب . حتى إذا انتهينا إلى نهاية سلوكه ، أعنى الفلك ، رأينا الحركة قد أخذت في الانفراد والاتحاد ، فصارت [٢٩] لا ضدّ لها ولا معاند . وذلك لقرب هذه الحركة من تهذيب العوالم الشريفة وتطلعها إليه ، وما نالت بذلك من فضائلها الدائمة ببسطها وانفرادها إذا كانت نهاية عالم الطبيعة مطابقه لعالم النفس. فلذلك صار هذا الجسم الشريف الكريم ، أعنى الفلك : أدوم بقاء من سائر اجزاء العالم الفانية . وقد علمنا وسائر الفلاسفة الطبيعيين والتعليميين أن حركة الاستدارة لا ضد لها ، وأن حركة الدور كانت في آخر نهاية سلوك عالم الطبيعة ، لأنه ليس هناك شيء ، بما [١] في وسطه من كثرة التضاد والاختلاف ، فلذلك صارت الحركة متحدة مبسوطة . وإذا كان الفلك إنما يتم دوام بقائه لهذه العلل الموجودة ، أعنى لانفراد حركته واتحاد فعله وعدم الاضداد له ، فكم بالحرى العوالم العالية يجب أن تكون أبقى وأدوم ، إذ كانت لا أضداد لها فينالها بأضدادها التغير وعدم الابدية والتسرمد .

وقد وصفنا أن النفس أبسط وأدوم وأحكم ، والعقل أنفذ وأعلم ، والربوبية أقدر وأوسع . وقد تعلم أن القياس يشهد للحس ، والحس يشهد للقياس أنه إن كانت حركة الاستدارة [٣٠] أبسط ما في عالم الطبيعة من قبل أنه لا ضدّ لها ولا معاند ، وكانت العلة في حركة الفلك حركة الاستدارة

---

(١) فى المخطوط : فما .

لانه في آخر سلوك عالم الطبيعة بما استفاده عالم الطبيعة من عالم النفس. فبالحرى يجب أن تكون النفسُ أبسط وأبقى في اتحاد فعلها وانبساطها، إذ كانت أعلى وأقرب من نور البارى وإرادته. ولعلّ حركتها وحركة العقل حركة استدارة، إذ كنّا لا نعلم في عالمنا حركة أدوم من حركة الدور، ولا أشدّ اتحاداً ولا أبسط فعلا، بل نقول ان عالم النفس أبسط وأبقى لمطابقته الذهن. وكذلك عالم العقل.

كلامه فى العقل

ان العقل صورة غير هيولانية، من قبل أنه غير ملابس لشيء من الهيولانيات (٢) بجهة من الجهات، دائم البقاء من قبل مطابقته للدهر. ولذلك قيل انه يتحرك دائماً.

هذه الفصول انتزعتها من كتاب أفلاطون المعروف بـ « **طيماوس** » في هذه المعانى . . .

(قول سقراط فى حدوث الصور الروحانية)

[٣٢] وحكى أفلاطون أن سقراطيس قال في حدوث الصور الروحانية ان البارى ـ جل وتعالى ! ـ اذا أراد كوناً من الاكوان اتصلت هذه العوالم بعضها ببعض بغير زمان، وكان باتصالها حدوث الصور الروحانية في المصوّرات الكائنات؛ وكان اختلاف أشكالها ومقاديرها بحسب تصادق الاعراض الطبيعيات وزيادة بعضها على بعض.

فقد بان الآن من قولهما أن حدوث الصور الروحانية المختلفة الاشكال إنما يكون بإذن الله عند مطابقة العقل للنفس بما ينتج لها من الفكر والتمييز. وتلك الأفكار المفكّر فيها هى الصور الروحانية.

وقال أفلاطون : والأشياء تختلف بقدر اختلاف عوالمها، لان الصّور

(٢) فى المخطوط : الهيولنيات .

والاشكال والاقدار والاعظام [٣٣] والخطوط والسطوح والنقط الكائنة في عالم الطبيعة ليست على ما في عالم النفس المتصل بعالم العقل . وذلك أنه لا صورة في عالم الطبيعة ، ولا شكل ، ولا عظم مجردة ، بل إنما هى مصورات ومشكلات محمولات في الهيولى .

فمن عالم الربوبية أخذت النفسُ العفاف والفضل ، ومن عالم العقل أخذت الفكر والتمييز والصور الروحانية ، ومن عالمها أخذت الحياة والحركة ومن عالم الطبيعة أخذت الجسم الهيولانى الثقيل الراسب القابل للصورالوضعية فلما توافت هذه الاشياء وتكاملت في الإنسان ، سمّى « العالم الاصغر » . وأمّا من أين حدثت هذه الصور المختلفة الاشكال في التصورات المحدثات في عالم الطبيعة ، فصار بعضها مشكلا بكون ، وبعضها بتقطيع ، وبعضها بطعوم وبعضها بمقادير مختلفة ـ فإنها كانت عن تأليف ما أحدث وتصادف الاعراض لا من شأن الاعراض في سائر الدهر المتغالبة . وإنما تقع المغالبة عند تزايد الاختلاف والمضادة . ولذلك حدث عالم الطبيعة . وذلك أن التزايد يخرج إلى الافراط [٣٤] والتباعد عن شبه المضاد له من قبل ما هو فيه من الشوق إلى احالة مضادّه الى نفسه . واذا كان هذا الامر عارضاً دائماً غير متغير ، فلسنا نشكّ أن الطبيعة قد تكل وتملّ في بعض الزمان فتبقى في ارتباط المتضادات الباقيات ، وفي أثلاثها وأرباعها ، وما لا يمكن احصاؤه ، مما (١) يدبّره فلك القمر .

الكلام فى العوالم

قال أفلاطون : قد أحسن فيثاغورس في مديحه الجزء العالى من الفلسفة يعنى عالم الربوبية أن عالم الكيان لم يزل قبل الزمان ، إلّا أنه كان بغير تأليف ولا نضد ؛ لان النضد والتأليف انما كانا عن الزمان الفاعل للحركة

---

(١) فى المخطوط : وما لا يمن احصاؤه فما يديره فلك ...

وذلك أن عالم الطبيعة لم يزل في ارادة البارى الى أن جذبه [٢] الى عالم العقل فأخذ منه فضيلة العلم والتمييز . ثم صار الى عالم النفس فجذب منه جذباً شديداً وأخذ من أجزائه المتحدة المتصلة ؛ فلبس بعض اللباس الروحانى وتفرّق بعض التفريق ، فكان عدد سلوكه الدهر . ثم صار الى عالمه فكان منه في أول حركته الى عالمه الحركة الفاعلة للزمان . و لذلك صار الزمان أبسط الاشياء الطبيعية ، وصار عدد حركته نهاية عالم الطبيعة ، وصار لهذه الحركة الدوام [٣٥] والبقاء لانه أول فعل الطبيعة عند هبوطها من العوالم الشريفة . . .

[٣٩] وقال أفلاطون : العالم الاعلى عالم اعتدال ، وهذا العالم عالم زيادة ونقصان . وفي عالم الاعتدال الصور العقلية . . .

[٤٣] وسئل أفلاطون : لم خُلق العالم ، ومن خلقه ؟ ـ فقال : خلقه واحدٌ لم يزل ، دائم كما لم يزل ، غير متناه ولا متغير ، وخُلق بحكمة كاملة بتدبيرٍ لم يطلع صانعهُ عليه أحداً من خلقه . وأظن أنه كما أحدثه هكذا يبطله . . .

(الموسيقى) ؛ (النفس)

[٤٥] وقال أفلاطون : خاصة الموسيقى أنه يبسط النفس ويدفع جور الطبيعة .

وسئل : أىّ الامرين أفضل : أن يقول المرء ما يعلم ، أو أن يعلم ما يقول ؟ ـ فقال : أن يقول ما يعلم ، لان مرتبة العلم قبل مرتبة القول . . .

وقال أفلاطون : النفس لا تموت ، لأنها دائمة الحركة ، وحركتها من ذاتها . وإنما صارت تتحرك دائماً من ذاتها ، لأن حركتها شوقاً الى باريها...

(٢) فى المخطوط : حذره ـ وهو تحريف واضح .

(العقل والنفس)

[٤٦] وقال أفلاطون : أصحاب الحواس [٤٧] لا يمكنهم معرفة فضل الجوهر ، لانهم يستفيدون العلم من الحواسّ ، والحسّ لا يؤدى اليهم إلاّ خلل الاجسام .

وقال : الغضب يتحرك من داخل الى خارج . والحزن يتحرك من خارج الى داخل . فمن ملك غضبه سُمّى شجاعاً . ومن ملك شهوته سُمّى عفيفاً ..

وقال : الملكُ بحقّ من ملك رقاب الاحرار بالمحبة . وقال : الطبيعة مكان الاجرام ، والنفس مكان الطبيعة ، والعقل مكان النفس . والبارى ـ جل وعلا ـ محيط بالكل ، عالم بكل شىء لا يخلو منه شىء ، لان كل شىء له في ملكته .

وقال : الفصل بين الظن والشك لا صورة له .

وقال : صاحب المحبّة لا يقدح فيه الحسد ، انما يقدح الحسد فى صاحب الغلبة ، لان صاحب المحبة يرى الكثير قليلاً ، وصاحب الغلبة يرى القليل كثيراً . . .

[٤٩] وقال أفلاطون : لكل شىءٍ عماد ، وعماد النفس الحلم . . .

[٥١] أجمع سقراطيس وأفلاطون وأرسطاطاليس أن العقل شىءٌ غير النفس الناطقة . وسمّى فيثاغورس وأفلاطون الجسد حبس النفس ، وأن النفس مأسورة فيه ، مكروبة من أجل الشهوات الجسدانية والرذائل التى تدعو اليها النفس الحيوانية . . .

(فى الموسيقى)

[٥٧] قال أفلاطون : الصناعات ثلاث : فمنها ما يكون الكلامُ منها أكثر من الفعل مثل الخاطب [1] ، ومنها ما يكون الفعل فيها أكثر من الكلام مثل المصوّر ، ومنها ما يكون الكلام فيها مثل الفعل سواء ،

(١) يقصد : الخطيب .

مثل الموسيقى الذى يجب أن يكون قوله بإزاء ضربه سواءً ، طبعاً لا تطبعاً فإنه أحسنه وأشرفه ...

(الصبر)

[٦٢] قول سقراطيس : الصبر على النعمة أشدّ من الصبر على الضيقة . . أفلاطون فسّره فقال : قلّ من أنعم عليه الاّ بطر ، لان الصبر يقع باختيار . وقلّ من امتحن ببلية الاّ صبر ، لان الصبر يقع باضطرار. وصبر الاختيار أصعب من صبر الاضطرار .

(النفع والدفع)

[٦٦] قال افلاطون : كل نفّاع دفّاع ، وليس كل دفّاع نفاعاً . فليستكثر الفيلسوف من النفّاع الدفّاع ، وليقصر من الدّفاع غير النفّاع .

قال أرسطاطاليس : أراد بالنفاع الدّفاع : العلم ، لانه يجمع بقوة النفس ودفع الجهالة عنها . وأراد بالدفاع عن انتفاع الطعام الذى يتقوت به والثوب الذى يستره ، والمسكن الذى يسكنه . فأمره بالاقتصار منه على الكفاف الذى يدفع به الوقت . فإنه إن جاوز القصد فيه ، عاد عليه بالضرر لأنه إذا اقتصد في المطعم دفع الجوع عنه . وإذا أفرط فيه ضرّه مضرّة السلاح صاحبه إذا أفرط فيه ، فإن المقاتل يدفع عن نفسه [٦٧] بسيفه وجنّته . فإذا أفرط عليه ثقل الحديد والسلاح قتله . فاذاً النفاع الدفاع فلا ينقلب على صاحبه انقلاب السلاح . ففصل الحكيم بينهما بما رسمه .

وقال أفلاطون : كل نافع لنافعك نافع لك ، وكل ضار لنافعك ضارّ لك . وليس كل ضارّ لضارّك بنافع لك .

قال أرسطاطاليس : أراد بالنافع : العلم ، وبالضار : الجهل . فأما قوله : « كل نافع لنافعك نافع لك » فمعناه أنه يفعل أفلاطون بما يقنعنى من علمه الذى أدّيته إليك ولو كان أسلم إلىّ جهلاً سلّمته إليك لكان قد ضرّنى وضرّك . وأما قوله : « ليس كل ضارّ لضارّك بنافع لك » ـ فأخبرك

(به) أن العلم يدخل على الجهل فيضرّه من جهة نقصانه ، والجهل يدخل على الجهل فيضرّه من جهة الزيادة فيه . والجهل فيما بين هذين ضارٌّ لك فما أضرّ بالجهل من العلم نافعٌ لك . وما أضرّ بالجهل من الجهل ليس بنافع لك . . .

(فى تأديب الاحداث)

[٦٨] قال افلاطون : ينبغى للذين يأخذون على أيدى الأحداث أن يدعوا لهم موضعاً للعذر ، لئلاّ يضطروا إلى القحة بكثرة التوبيخ .

وقال : من أحبّ شرف الذكر فليتعب نفسه في طلب العلم .

وقال : لا ينبغى للأديب أن يخاطب من لا أدب له ، كما لا ينبغى للصاحى أن يخاطب السكران .

وقال : الخطأ في إعطاء ما لا ينبغى ، ومنع ما ينبغى ـ واحد .

وقال : إنما [٦٩] يحسن الاختيار لغيره من يحسن الاختيار لنفسه .

وقال : حد الإنسان أنه حىّ ناطق مائت . فمن كانت رتبته في النطق أعلى ، كان باسم الانسانية أولى . . .

[٧٠] وقال افلاطون : كل صامت ناطق من جهة الدلالة ، معرب بصحّة الشهادة على ما فيه من التدبير والحكمة . . .

وسئل أفلاطون : أى شىء من أفعال الناس يشبه فعل البارى ؟ فقال : الاحسان والرحمة .

وقال : اكثر مصارع [٧١] الحذّاق من عجبهم بحذقهم . الاقتصار من آيات [1] الحزم ؛ ولكل شىء غاية . والحازم من لحظ المقدمات بعين النهايات . . .

[٧٢] وقال أفلاطون : لا يوصف البارى إلاّ أنه هو هو ، لا تدرك له غاية ، ولا يعرف له بدء ولا نهاية ، لأن القديم يعرف بما بعده ،

(١) فى المخطوط : من امادل (!)

والرأس رأساً لما يضمّه ، والأول أولاً لما يتلوه . لكنه - كما هو - لا يوصف بغير الهوية ، جل جلاله ولا إله غيره .

وقال : الاشرار في العالم أكثر عدداً من الأخيار ، لانه بالقسر مملوء وعلى [٧٣] القسر موضوع . . .

[٧٤] وقال فيثاغورس : لا يرى مجد الحكمة إلاّ مَن بَصَرُ عينيه في قلبه ، لا من بصرُ قلبه في عينيه .

وأخذ هذا المعنى أفلاطون فخاطب به رجلاً سأله : أها هنا جنة غير هذه الجنة ، وإنسان غير هذا الانسان ؟ فقال : نعم ! قال : رأيته ؟ فقال له : ليس لك الذى به تراه . ثم شرح [٧٥] هذا المعنى فقال : العلم نوعان : روحانى ، وهيولانى . فالروحانى لا يدرك بالبصر ، بل بالفكر اللطيفة . والهيولانى يدرك بالبصر أو بأحد الحواسّ الخمسة .

وقال في موضع آخر : ببصر العقل يكون بصر الحسّ بصراً . وقال فيثاغورس : علموا ابناء الفلسفة الاشكال والاعداد . وكان أفلاطون ينادى : لا يدخلنّ الفلسفة شابٌّ لم يعرف التعاليم الاربعة (٢) . . .

[٧٦] وقال أفلاطون : الحكمة جلاء العقل ، كما أن المرآة بغير وجه لا تأتى بصورة ، كذلك الرجل بغير حكمة لا يأتى بفضيلة .

وقال : في المرايا المجلية (٣) ترى صورة الوجه ، وفي العمل التام ترى صورة [٧٧] العقل والحكمة .

وقال : ليس الحكيم من نطق بالحكمة ، بل من عمل بها .

وقال : حد الحكمة علمُ كلّ نافع ولزومُ كلّ عدل . . .

وقال أفلاطون : خاصّة الحكمة لاحاطة بالمعلومات ، وغايتها تزيين أنفس الناس ونفى الرذائل عنها .

---

(٢) التعاليم الاربعة = quadrivium = الحساب والفلك و الهندسة والموسيقى .

(٣) كذا والصواب : المجلوة .

وقال : من لقّحت الحكمةُ عقله ولطّفت ذهنه ، كان بمنزلة الارض إذا سقيت الماءَ ومسّها حرُّ الشمس لقحتها وأخرجت منها أنواع النبات المخالف لها في الشكل والقوة .

وقال : الحكمة كالجوهر الخطير في صدف البحر ، فلا يُنال إلا بالغوّاصين الحذّاق .

وقال : حكيمٌ فقيرٌ أفضلُ من غنيٍّ جاهل . . .

[٨٠] قال أفلاطون : فضيلة الانسان على البهائم ستة [(١)] : العقل ، ونُطق اللسان . فأمّا البهائم فإن لها شهوة تطلب بها الطعام ، وتهتاج بها للفساد . وفيها غضب تطلب به الانتقام ممن يؤذيها . وأما الإنسان ففيه ثلاث قوى مختلفة : العقل والغضب والشهوة . وكل خصلة من هذه بين رذيلتين يتنازعانها من الزيادة والنقصان . والأفضل أن تكون معتدلة ، لأن الاعتدال قصد ، والقصد عدل . والزيادة والنقصان ميل ، والميل جور . فإذا زاد العقل كان خبّاً ، وإذا نقص كان بلهاً . وكل ذلك داخل في العقل ، لان الخبّ يتعاطى بكيده أخذ ما ليس له ، والأبله تعظم غفلته عن أخذ ما يجب له وكذلك الشهوة تكون من زيادتها : المجون ، ومن نقصانها : الفتور ، وفي الاعتدال العفة . وكذلك الغضب إذا زاد كان صاحبه أهوج ؛ وإذا نقص كان جباناً ، وفي اعتداله الحلم . فالحكمة القصد في العقل ، والعفة القصد في الشهوة ، والحلم القصد في الغضب . فباعتدال هذه الخصال يكمل العدلُ في الإنسان ، وذلك الاعتدال خير في [٨١] الإنسان ؛ وزيادته ونقصانه به شرّ . فقال بعض القوم ممن [(٢)] خالفه إنه لا ينبغى أن يكون للشىء الواحد ضدّان ، لأن ضد الواحد واحد في موازنة القول والقياس : كالنار وضدها

(١) كذا ، ولم يذكر غير اثنتين .

(٢) في المخطوط : ان من .

الماء ، والضوء وضده الظلمة ، [ونعم ضدها] . وزعمتم أن الزيادة والنقصان ضد العدل ، وهذا لا يجوز ولا تقبله العقول . فقيل لهم : الزيادة والنقصان بضد العدل في الكلام ، بل الجور الذى يجمعهما . فأما أفلاطون فقال : قد يكون للشيء الواحد ضدّان مثل الزيادة والنقصان ضد الاعتدال .

وقال أفلاطون الحكيم : العقل إذا أراد أن يعرف المعقولات عرفها من ذاته البسيطة . وإذا أراد أن يعرف الهيوليات تعاطف على الحسّ فعرفها من جهته .

وقال : مرآة الرجل عقله ، صدأها الهوى ، وجلاؤها التقوى .

وقال : النفس تقوى وتفرح إذا أشرفت على زهرة العقل ، كقوة العين إذا أشرفت على الخضرة والمياه . . .

[٨٢] وسئل أفلاطون : العقل الذى فينا : جوهرىٌّ أو شخصىّ ؟ فقال : بل شخصى . فأما الجوهرى فهو الاول الكلى . والشخصى فينا فهو كالنار الذى في الشمس جوهرى وفينا اتصالها . ولو كان العقل الجوهرى فينا ، لكان محالاً ، إذ يصير الجزء الكل ، وكنّا لا محالة ندرك الاشياء كلها دفعة .

وقال أفلاطون : قد ارتقيت [٨٣] إلى السموات الثلاث : أما الاولى فهى علم الفلسفة الصناعية ؛ وأمّا الثانية فهى المعرفة الطبيعية ؛ وأما الثالثة فالصورة العقلية . وطلبت الترقى إلى السماء الرابعة فقالت لى النفسُ والطبيعة: طلبت ما حجب العقل عنه . . .

[٨٥] وقال أفلاطون [٨٦] : النفس الشريفة العارفة بحقائق أمور الدنيا التى تقبل النعم والمكاره قبولاً واحداً فلا تترفع لو فور حظ ، ولا تتخشع لورود حُزن .

وقال : من شرف النفس استعمال الفضائل الشريفة ، مثل العدل والعفة والجود والحلم . ومن ضعف النفس استعمال الرذائل السخيفة مثل الجور ،

والشرّه ، والبخل ، والغضب .

وقال : شاهد الروح البهيمى الحسُّ ، وشاهد المنطقى : العقل . وإنما تغوص الحواسُّ في طلب الشىء بقدر ما يساعدها العقل ، ويمدّها من نوره .

وقال : إن حياة النفس الناطقة أعمالها المحصّنة لها من آفات النفس السّبعية . فان تلك الشهوات تطفىء نورها . فأما الموت فغير واقع عليها للطفها وعلوّها .

وقال أيضاً : أكثر الانفس استعمالاً للعقل أبعدُها من العدد إلى الآلات الحسية ـ وهذا يشير إلى (أن) النفس إذا سلمت من الهوى واستعملت العقل مجرداً حتى لا يقارف ذنباً ولا زلّة ، وتستكمل فعل الفضائل العقلية ثم فارقت الجسد ـ عادت إلى عالمها الاول ، معدن السرور والفرح ، مع الروحانيين . وإذا أظلمت بمشابكة الهوى واستعمال الشهوات الجسدانية ، ثم فارقت [٨٧] الجسد ، ردّت إلى مثل ذلك الجسد الارضى ، معدن الهم والحزن ـ . وفي هذا ضربٌ من الاقرار بالمجازاة بأفعال الخير والشر ...

وقال أفلاطون : أعياد النفوس الآداب ، ومنها تتولد انواع الفضائل . واعياد الاجساد الشهوات ، ومنها تتولد انواع الرذائل . . .

[٨٨] وقال افلاطون : فضيلة النفس ان تكون مستقلة بالحكمة ، رحبة لتصرف الاشياء . . .

[٨٩] وفي وصية أفلاطون : لا تقبل الرياسة على أهل مدينتك ، ولا تتهاون بالامر الصغير الذى يتولد عنه الامر الكبير . ولا تلاح غضبان ولا تجمع في منزلك بين رئيسين يتنازعان الغلبة . لا تفرح بسقطة غيرك . ولا تتجبّر عند الظفر . ولا تضحك من خطأ غيرك . ولا تغرس النخل في منزلك . اقبل الخطأ من الناس بنوع صواب . وجانب الكذب والحسد على كل حال . صيّر الحق عن يمينك ، والعدل عن يسارك ، والعقل نصب عينك ـ تسلم وحدك ولا تزال حراً . . .

[٩٠] وقال افلاطون : من اكبر العُجبة تدليل النفس للشهوة البهيمية حتى تصير لها تبعاً . ومن اكبر الزينة رياضة النفس بالحكمة وقمع الشهوة بالعفة ، وإماتة الجسد بالقناعة ؛ ويتميّزُ العقلُ بحسن الادب وتسكين الغضب .

وقال : السعيد من عرف نفسه وقصرها على مصلحتها ، فان الفضائل خالدة معها . فأما ذوات اليد ففانيات ، لا يصحبن إلاّ أمداً يسيراً .

وقال : ليس زين المجالس زهرة الانوار ، لكن الفضائل من الرجال. لكن فضائل الرجال جميعاً جائزة .

وقال : إذا التمس رأيك في الأمر ، فلا تعطه بحسب ما يصلح لك ، لكن على قدر طالبه منك ، فليس كل ما هو لنفسك هو جائز لغيرك اضطراراً . . .

[٩٩] وقال أفلاطون : الابرار لا يخافون أحداً بتة . والجود : الذى يعطى بغير مسألة . وتمام السخاء الإمساكُ عن ذكر المواهب . واستماع الالحان الشريفة يقوّى الطبيعة ، ويخفف ألم الامراض العارضة . الكذاب لا يستشار ، لانه كما كذب نفسه في الإخبار ، لا يؤمن كذبه في الرأى . وغاية الادب أن يستحيى المرء من نفسه . الاشياء نوعان : خير وشر . وأول الخير ترك الشرّ . وأول الشرّ ترك الخير .

وقال : الابصار ثلاثة : بصر العقل ، وهو الذى في الفكر ؛ وبصر النفس ، وهو الذى في القلب ؛ وبصر الجسد ، وهو الذى في [١٠٠] العين وبصر العقل وبصر الفكر يقومان بذاتهما ، وبصر العين لا يقوم إلاّ بأحدهما.

الموت ثلاثة : موت الخطيئة ، وموت الطبيعة ، وموت الجهل . فموت الخطيئة عملُ الشر . وموت الطبيعة مفارقة النفس الجسد . وموت الجهل عدم الحكمة .

وقال : ليس العجب ممن قد انقطعت عنه الشهوات أن يكون فاضلا .

ولكن العجب من تحاربه الشهوات وهو فاضل .

وقال : إذا أردت أن يبقى سرورك بالشيء فلا تستكمل اللذة به حتى ينقطع ويفنى ، بل دع فيه فضلة ، فان آخر الشيء هو الخالد في الذهن .

وقال : يجب على المرء ألا يسكن مدينة لا يكون بها ملكٌ عادل ، ووزير عالم ، وقاض عفيف ، ونهرٌ جارٍ ، وطبيب حاذق . . .

وقال أفلاطون : خير الملك ما يكفُّ الإنسان [١٠١] ولا يشقى به .

وقال : اشرف ثلاثة : شرف الحكمة ، وشرف النفس ، وشرف الجنس الموت الفاضل خيرٌ من الحياة الودكة .

وقال : إذا اجتمع الرأى والأنفة في الموضع الضيّق تركت الأنفة واستعمل الرأى .

وقال : لا يزال الشيء يزيد حتى يعتدل . فاذا تمّ اعتداله أخذ في النقص . الجواد من حسن فعاله وقلّ كلامه . . .

وقال افلاطون : إذا كانت البنية ضعيفة والطبائع متنافرة والآمال محجوبة والآفات مكتنفة ، والمدّة يسيرة ، والمنيّة راصدة ـ فالثقة باطلة والحيلة غير منجحة . الكريم لا يستعبد حرّيته ، ولا يذل بذل عزه . ومعاداة الرجال كمواثبة السباع : إن ظفرت بك ضرّتك ، وإن ظفرت بها لم تنفعك . استنصح من ناصح نفسه . وإياك وتكرار العذر ، فإنه ذلٌّ واتهام . [١٠٢] وليكن اعتذارك كالتعويض . ولا تعتذر إلى غير قابل ، فإنه هجنة على العقل والمروءة .

وقيل لأفلاطون : بأىّ شيء حظيت من الحكمة ؟ قال : بأنىّ لا آسى على ما فات ، ولا أرتقب ما لم يأت . . .

وعزى أفلاطون رجلاً أصيب بمصيبة ، فقال : لو أخطرت ببالك ما فيه الناسُ من أنواع المصائب ، لقلّ غمّك . . .

[١٠٣] ورأى أفلاطون حدثاً جاهلاً شديد العجب ، فقال له : وددت

أنىّ بالحقيقة مثلك في ظنك ، وأن أعدائى مثلك في الحقيقة . . .

وقال أفلاطون : القائم بذاته هو المحيط بالحد غير مدرك بالحد ، لان الحدّ إنما هو كليات بها يحدّ كل ما لا يقوم بذاته .

وقال : فضائل الجسد ثلاث : الصحة ، والحسّ ، والقوة .

وقال : الفكر قوة مطرقة للعلم إلى الشىء المعلوم .

وقال : الأفاعيل أربعة : روحانى ، ونفسانى ، وطبيعى ، واختيارى . فالروحانى مثل صحبة العدل والحق وإيثار البرّ والفضل ، فان هذا من أفعال النفس العقلى الناطق ، وهو للانسان خاصة . والنفسانى مثل غلبة الشهوات [١٠٤] واللذات والغضب والانتقام – وهذا من أفعال النفس الحيوانية . والطبيعى مثل فعل النار الاحراق ، والثلج التبريد . والاختيارى مثل اختيار الانسان الصوم والصلاة ، أو تركهما . . .

وقال أفلاطون : العجب أن شرارة المرأة تدعو أباها مع تر . . . [1] إلى الاحتيال لاخراجها عن منزله بتجهيزها بماله التماساً للراحة منها ، والذى بعلها قد حلّها منزله مسرورٌ بها ! . . .

[١٠٦] قال أفلاطون : الأخلاق تغتذى بالعادة ، وتجرى بحسب الرياضة . فذلّلوها للمحاسن ، وعوّدوها الصبر والرضا ، فان المطامع تنتج الفاقة وتعقب الذلة . . .

وقال أفلاطون : ليس من جهل الناس بقدر الفضل قصّروا ، لكن لاستثقال فرائضه واستصعاب طرائقه : حادوا عن التماسه و التمسك به وهم على دراك لأهله حاسدون ، وعلى إجلالهم مجتمعون . . .

وقال أفلاطون : الناس طبقات في الأخلاق : فمن أخذ [١٠٧] عفوهم [2] ، وعاشر كل صنف منهم بما يحتمله خلقه ولا يتكرهون طبعه

(١) ناقصة فى صورة المخطوط .

(٢) أى استعمل الصفح معهم .

ـ تمتع بما يحب منهم . فان البارى ـ جل وتعالى ـ إنما وهب الزيادة في العقول ليرحم المنقوص منها ويعدل ضعفه بقوتها .

وقال : من قوى على مجاهدة نفسه وقمع شهوته ـ ذلّت له صعابُ الأمور ، وأقرّت بفضله كرائم العقول .

وقال : الخير طبع لمن اعتاده ، والشرّ مباح لمن أراده .

وقال : يجب للعاقل أن يشرق نور عقله في أهل عصره ، ويتصل بأهل الآداب فضلُ رأيه . . .

[١١٠] وقال أفلاطون : من طبع الانسان إنكارُ القبيح من غيره واحتماله من نفسه ، ولو كان منصفاً شغله عيبه عن النظر في عيوب غيره .

وقال : الناس على طبقاتهم مغتبطون بعقولهم . وكلٌّ يعتب على الدهر ويستزيده ويظن أنه المبخوس من حقّه . . .

[١١٢] وقال أفلاطون : الخير من كان عقله [١] ناموسه ، وطبعه مؤدبه ، فتصفّح الامور بفكره ، واستعلم الحق مختاراً له . . .

قال أفلاطون : العلم يزداد حسناً على الايام والنشر .

وقال : لكل قلبٍ بلغة من القوة . فاحذروا ملالة تتجاوز المقدار ...

[١١٣] وقال أفلاطون : ليست الحظوظ على قدر ما تستحقه الافهام والعقول . ولحركات الزمان تقلب في العيوب .

وقال أفلاطون : يجب على ذى العقل في العقل والصيانة في القدر أن يبلغ بقوته صيانة لمروءته ورغبة لشكره عمن لا يستحقه . . .

[١١٥] وقال أفلاطون : من بلغ فوق همّته شمخ وتطاول .

وقال : الجوهر الكريم ينمى على الاختيار .

وقال : الأخلاق ساكنة كامنة مزمومة بتعذر المقدرة . فإذا انبسطت القدرة ، ظهرت جواهر الخلقة ووجبت القضية على الحقيقة .

---

(١) فى المخطوط : عفاه (!)

وقال : ظن ذى الحيلة يكثر الاصابة . . .

[١١٦] وقال أفلاطون : تطوّل بفضلك على من دونك ، فان نظيرك في كفاية عنك . ولو لا الجهل ، لم يعظم مقدار العقل . والادب أصل يجمعه اسم ، ويشتمل على فروع من العلم . ومن وقع له البأس من صيانة نفسه أو التشبه بذوى الأقدار ، تتبع قبائح الناس وبسط لسانه بما يقدر به الوضع منهم ، ومن نفسه يضع ، وفي حتفه يسعى . . .

[١١٧] وقال أفلاطون : إنما الانسان في الدنيا كخطفة برق لمع في أكناف السماء ، ثم عاد للاختفاء .

وقال : ربُ منعم عليه بموهبة قد جهل قدرها ، فلزمه شكرها ، وحرم الاستمتاع بها .

وقال : من لم يعمل فكره ونظره ، ماتت فطنة خواطره .

وقال : من تمسّك [١١٨] بعزّ القناعة فقد أخذ بحظّ من السعادة .

وقال افلاطون : لا يعرف مهجة الدنيا ، وهو ممرّ الساعات فيها ، إلاّ أهل العقول والأذهان . . .

[١١٩] وقال أفلاطون : إن البارى قدّر للدنيا مدة ، وطبع أهلها على الحرص والحاجة . ولو لا هذا ، لما كان قد كثر النسل ولا عمرت بالحرث . . .

[١٢١] وقال أفلاطون : من أراد ثروة بلا مال وقدراً بلا سلطان ، فعليه بالآداب الراجحة والاخلاق الصالحة .

وقال : الجود من عيون الفضائل وأمهات المحاسن ، ولا يصدر إلاّ عن نفس كريمة ، تؤثر عذوبة الثناء على لذة المال والغنى .

وقال : العاقل من قمع الحسد إذا نبض ، وقهر الشرَه إذا نبع ، وأمات الضغائن والاحقاد من قلبه ، وقنع بما قسم له ورضى به .

وقال : التثبت والصبر يحرزان الحظ والقدر . والعجلةُ والغضبُ

يقدحان في العقل [١٢٢] والادب . . .

[١٢٤] قال افلاطون : إن الانسان الكلى هو الذى اشتمل اسمه على هذا النوع من الحيوان بأسره . وهو في كل وقت باق . والانسان الجزئى هو الذى يولد ويموت بشخصه .

فالانسان هو المعروف بحقيقة الانسانية بغير الشخص . والشخص صورة جسد وقع عليه اسم الانسانية بالمجاز والاستعارة . فالانسانية ، في قول أفلاطون اجتماع النفس الناطقة والجسد . فاجتماعهما يستحق اسم [1] الانسانية لا صورة الجسد . والنفس عنده غير مخلوقة مع الجسد ، ولا فاسدة بفساده ...

[١٢٦] أفلاطون حدها (أى الفلسفة) بحدّين : أحدهما قريب ، والآخر بعيد . فأما القريب منهما فقوله إن الفلسفة اختيار الموت الارادى على الحياة الطبيعية .

وفسّر هذا الحد كسنقراطيس تلميذه فقال : الموت نوعان : ارادى ، وطبيعى . فالموت الارادى إماتة الشهوات الرديئه التى تنتجها النفس الحيوانية من اللذات الدهرية والاسباب الجسدانية ، مثل الغضب والانتقام . ومعنى الحياة الطبيعية ملازمة الاشياء السبعية من المأكول والمشروب والمنكوح ، وترك الاشياء التى تلذّ بها النفسُ الناطقة من العلوم الفلسفية والامور العقلية . فالموت الارادى ، على ما بيّنا ، مضادٌ للحياة الطبيعية . والموت الطبيعى مضادٌ للحياة الارادية . وموت الطبيعة مفارقة النفس الجسد . وموت الفلسفة ملازمة النفس الشهوات . وحياة الطبيعة ملازمة كل ما يصلح به الجسد . وحياة الفلسفة ملازمةُ كل ما يفرح به العقل : ولهذا ما قال أفلاطون من أجل أن [١٢٧] الشرّ متتابع في هذا الموضع ما يجب أن يقدّم الفرار منه والهرب عنه ـ يريد بالهرب عنه إلى التشبه [1] بالبارى

(١) فى المخطوط : باسم .

(١) فى المخطوط : التشبيه .

في فعل الخير بحسب الطاقة والامكان . والدليل على أنه أراد هذا قوله : « إنّا وإن كنا مأسورين في الجسد ، فليس يجب أن نقدم على الهرب عنه بل ننتظر الذى ربطنا فيه أن يفكّ أسرنا منه » . فقد أوضح أنه لم يرد بالهرب عنه : مفارقة الروح الجسد ، وإنما أراد الهرب بنفسه من الشرّ وفعله .

وفسّر هذا الحد أيضاً نكسقراطيس الاسكندرانى فقال : أراد بقوله « الموت الارادى » أن الانسان مربوط بجوهرين أحدهما النفس الناطقة ، والآخر الجسد . ولهذين الجوهرين رباطان أحدهما عقلى ، والآخر هوائى فاذا اتحد الجسد برباط النفس العقلى ، استعملته في طاعات البارى ـ جل وعلا ـ وصرفته في اكتساب الفضائل وإماتة الجسد . وإذا اتحد برباط [٢] الهوى تصرف في اكتساب الشهوات الدنيّة والرذائل المذمومة ، فضعفت النفس العقلية وطفىء نور الحكمة والفلسفة [٣] . فسمى أفلاطون هذا الموت الإرادى لأنه يميت الجسد عن الشهوات [١٢٨] الجسدانية ، ولم يرد الموت الطبيعى الذى هو مفارقة النفس للجسد .

وأما البعيد منها فقول أفلاطون إن الفلسفة التشبّه [٤] بالبارى جل وتعالى بحسب ما في طاقة الانسان وإمكانه . ومعنى التشبه [٥] بالبارى ـ يعنى في الرحمة والاحسان والعفو والافضال بمبلغ ما في طاقة الانسان . . .

[١٤٢] من شكرك على معروفٍ لم تسده اليه ، فعاجله بالبرّ ؛

---

(٢) فى المخطوط : برباط .

(٣) وطفىء نور الحكمة والفلسفة : مكرر فى المخطوط .

(٤) فى المخطوط : التشبيه .

(٥) هنا وردت صحيحة فى المخطوط كما ترى .

وإلّا انعكس فصار ذمّاً .

وقال لتلامذته [١٤٣] : إذا كسلتم عن التأدب فطرّوا أسماعكم لغرائب الأحاديث لتنشطوا .

وقال : من أمارات الحكمة قلة الغضب و حسن الصبر وسقوط العجب. من رزق حسن اليقين طاب عيشه .

وقال : الخير والشرّ عند النفس الناطقة بمنزلة الصحّة والمرض عند الجسد ، لأن الشرّ يبطل كلّ ما فيها من الجميل . فيجب أن تقصد إلى فعل الجميل ، وتعوّد نفسك محبة الخير ، فانه يهون عليك كل مكروه يلحقك في اكتسابهما . اتخذ المال للأصدقاء ، ولا تتخذ الأصدقاء لطلب المال . عوّد نفسك فعل الواجب ، لا فعل الشهوة . ليس المديح في وجهك صحيحاً . من عمل خيراً وأتبعه بشرّ ، فقد محا بيده حسن صنيعته . أكثر آفات الناس من وسائطهم وثقاتهم وحاشيتهم وصغارهم .

العلوم على مذهب الفلاسفة سبعة : أولها الالهى الأوّلى العقلى الضرورى وهو الذى يعلمه الانسان بقوة العقل . فهو موجود في فطر العقول مسلّماً مجمعاً عليه بلا طلب ولا فحص ، قد أجمع عليه أعلام الفلاسفة ، مثل الفرق بين الخير والشر ، والحسن والقبيح . فان [١٤٤] هذا علمٌ يجده الانسان في نفسه ضرورةً بلا تعليم ولا طلب .

والثانى : الفلسفى ـ وهو علم الحكمة ومعرفة ما فوق الطبيعة من الحركات العلوية التى تثبت في العقل ببرهان الهندسة .

والثالث : الجدل ، وهو علم الاستدلال الذى يكون بالفكر الصحيح والقياس المؤدى إلى علم حقيقة الشيء .

والرابع : الحسّى ، وهو ما أدّاه الحسّ إلى العقل : فيشهد بصحته ووصل به إلى معرفة حقائق الاشياء .

و الخامس : الشرعى ـ وهو علم الاديان والشرائع وما يلزم الانسان من طاعات باريه فيما أمر به ونهى عنه في دينه، واختيار الافضل في عقله والتمسك به .

والسادس : الطبيعى ـ وهو علم الابدان والطبيعات [(١)] وخواصها وكيفياتها والتوصل إلى حفظ الصحّة وتقريب جسد الانسان من الاعتدال بحسب الطاقة والامكان ، إذ كان الاعتدال على التمام غير ممكن وجوده في شخص من الاشخاص المكونة في عالم الكون والفساد .

والسابع : الصناعى ، وهو الآلى ، مثل الصباغة وما شاكلها مما يحتاج في تمامه إلى آلة صناعية . . .

[١٤٧] وقال أفلاطون : رياضة العقل بالحكمة تنتج صواب الرأى والتدبير وكشف المستور من الامور . . .

[١٤٨] وقال أفلاطون : الاشياء كلها مملوءة من الدلالة على قدرة البارى . . .

[١٥٦] قال أفلاطون : كان العلماء القدماء يسمّون : « الحكماء » إلى زمن فيثاغورس ، فانه دفع [١٥٧] أن يسمّى بهذا الاسم ، وقال : الحكيم المطلق (هو) البارى ـ جل وعز ، (و) سمّى نفسه « فيلسوفاً » . فكان أول من سمّى بهذا الاسم . ومعنى « الفيلسوف » : محبّ الحكمة ، المؤثر لها ، لان الفلسفة إيثار الحكمة . . .

[١٦٠] وصف أفلاطون الانفس الثلاث فقال : **النفس الناطقة** هى العاقلة المفكرة ، وأحد قواها : الفهم الذى يفرق [١٦١] به بين الحق وخلافه ، ومسكنها الدماغ . وهى تفعل أفعالا كثيرة بلا مشاركة ولا معونة

(١) جمع طبيعة ، بمعنى : الطبائع .

من غيرها ، مثل وجود الشيء بما هو به ، واتفاق الاشياء واختلافها . والادب يحركها نحو أفعالها . وكل شيء متحرك ويفعل أفعاله فانه يقوى . وكل شيءٍ يسكن فانه يضعف . وغرضها الوصولُ إلى معرفة الحق والجميل والقبيح فيها ، بمنزلة اللذة والادب في النفس الغاذية .

والنفس الحيوانية (١) ، وهي البهيمية الغضبية السّبعية التى للانسان ولسائر الحيوان . وأحد قواها حبّ الغلبة والرياسة ، ومسكنها القلب .

والنفس الشهوانية هي المغذية النباتية ، وهي للإنسان ولسائر الحيوان والنبات . وقواها الشهوة واللذة . وهي تولّد البزر ؛ وبها يبقى التناسل في الناس والحيوان . والأدب يكسبها السكون . والسكون يكسبها الضعف وسلاسة الانقياد .

وقال أفلاطون : إن النفس الناطقة إذا قويت وصفت من أدناس النفسين البهيمتين الاخريين ، شابه (٢) بها الانسانُ الملائكة . . .

[١٦٣] وفي اللذة قولان : قول أفلاطون بأنها (١) كالمصيدة تجترّ الانسان إلى الوقوع فيما به قوامه . . .

[١٦٥] قال أفلاطون في كتابه المعروف بكتاب « الحسن واللذة » : قد يحتاج من طلب معرفة الحسن أن يكون هو أيضاً حسناً معتدلاً ، وإلاّ لم يقدر أن ينال معرفة الحسن الكامل بحسنٍ غير كامل .

وإنما عنى بالحسن ها هنا الحسن العقلى ، لأن الحسن عنده حسنان : عقلى ، وحسّى . فالعقلى هو النفسانى [١٦٦] الذى يدرك من جهة الفكر والذهن والذكر والتصور . وهذه هي الحواسّ الباطنة . والحسّى هو الجسمانى

---

(١) هى المعروفة بالنفس الغضبية .

(٢) فى المخطوط : سالك .

(١) فى المخطوط : فانها .

الذى يدرك من جهة السمع والبصر والمنطق والاشارة والحركات . وهذه (هى) الحواس الظاهرة . فكأنّ كلامه إذا بسط في هذا المعنى دلّ على أنه قال : لا يقدر أحدٌ أن يعرف ما في غيره من حسن العقل وحسن المنظور إليه ، إذا كان حسناً وهو بلا بصرٍ ولا تمييز حسن . ولا يقدر أن يعرف حسن المسموع وهو بلا سمع ولا معرفة حسنة .

ثمرة لطيفة من مقاييس أفلاطن

فى أن النفس لا تفسد

عن المخطوط رقم ٥٢٨٣ فى كتابخانه مجلس شوراى ملى فى طهران

فى هامش ورقة ٢٥ أ

كل ما يفسد فانما يفسد من الرداءة [1] الخاصة به . والنفس ليست بهذه الصفة ، فهى لا تفسد . والرداءة الخاصة بالنفس هى الجهل والجور والجبن والتهور ، وبالجملة الرذائل . والدليل على أن هذه ردا آت وشرور النفس أن أضدادها خيرات النفس . والخيرات النفسانية تكون النفس بها صحيحة ، والرذائل تكون بها مريضة سقيمة ، كالاعتقادات الباطلة والأقاويل الكاذبة والافعال القبيحة . وهذه لا تفسد جوهر النفس ، لكن تضرّ بها . ولو كانت رداءة النفس تفسد جوهر النفس ، كما أن أمراض البدن تفسد جوهر البدن ، لقد كان يكون ذلك ظاهراً . ولو كانت هذه تفسد جوهر النفس لقد كان يجب أن يحسّ الأشرار بفساد جوهر نفوسهم كما يحسّون بفساد جواهر أبدانهم ويتألمون بذلك أكثر . وليس يجد الأشرار نفوسهم تضعف عند ذلك ، بل تقوى في مقاومة من يضادهم . فالشرور المذكورة مضرّة بالأفعال ، لا بالذات .

وبيان المقدمة القائلة إن الذى يفسد بالشرّ الخاص به صحيحة ، لأن الشىء تقدم كونه على حال خارجة عن الطبيعة .

والقياس الآخر يتبيّن به أنها أبدية غير فاسدة : النفس الناطقة هى

---

(١) فى المخطوط : رداءة .

عاملة بنفسها . وما يعلم نفسه لا يلابس المواد والاجسام . فهو إذن يفارق الاجسام . وما يفارق الاجسام لا ينحلّ ولا يبيد إذا فارق . فالنفس الناطقة لا تبيد إذا فارقت الاجسام . والنفس الفاضلة هى العارفة بكل شىء على حقيقته ، والعاملة بنفسها . ولهذا لا تحتاج إلى غيرها . فحياتها من نفسها ، لا من جهة الجسم المقارن لها . ولا تبيد عند مفارقته ، بل تبقى .

والقياس الاول هكذا :

كل ما يفسد في جوهره ففيه شرٌّ خاصٌّ به مفسد لجوهره

و النفس ليس فيها شىء من الشر الخاصّ بها مفسد لجوهرها

فالنفس إذن غير فاسدة

والقياس الثانى :

النفس عارفة بجميع الاشياء الموجودة بذاتها

و كل عارف بجميع الاشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسمانى ومفارقة للاجسام كلها

فالنفس إذن غير جسمانية ومفارقة للاجسام كلها

وكل ما هو بهذه الصفة فهو غير فاسد وغير مائت

فالنفس إذن غير فاسدة ولا مائتة . فافهم .

« المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها »

لابى على أحمد بن مسكويه

المخطوط رقم ٩٤ بكتابخانهٔ مجلس شوراى ملى فى تهران

[٢٨٦]

الفصل السادس

في اقتصاص مذاهب الحكماء والوجوه التي أثبتوا منها

أن النفس لا تبطل ولا تموت

اعتمد أفلاطن في بقاء النفس على ثلاث حجج :

أحداها : أن النفس تعطى كل ما يوجد فيه حياة ؛

والثانية : أن كل فاسد فانما يفسد من قبل رداءة فيه ؛

والثالثة : أن النفس متحركة من ذاتها .

١ ـ فأما الحجة **الاولى** فسياقها على هذا :

النفس تعطى الحياة أبداً كلَّ ما توجد فيه .

وكلُّ ما يعطى الحياة أبداً كلَّ ما يوجد فيه فالحياة جوهرية له ، فلن يمكن أن يقبل ضدها ، وضدّ الحياة هو الموت .

فالنفس إذن لا تقبل الموت ، و (لا) يمكن أن تقبل الموت .

وقد أطنب أصحاب أفلاطن في تفسير هذا الفصل ، وأكثروا شرحه ، وبيّنوا صحة مقدماته وتركيبها وصحّة النتيجة منها . وسنذكر بعض ذلك إذا فرغنا من إيراد الحجج الثلاث .

٢ ـ أما الحجة **الثانية** فانها مبنية على أنه لا رداءة في النفس .

فينبغى أن نشرح حقيقة الرداءة وما يراد بها لتتم لنا سياقة البرهان بعد ذلك . فنقول : إن الرداءة مقترنة بالفساد . والفساد مقترن بالعدم . والعدم مقترن بالهيولى . فالرداءة مقترنة بالهيولى . وبيان هذا الكلام أنه حيث لا هيولى ، فلا عدم . وحيث لا عدم ، فلا فساد . وحيث لا فساد ، فلا رداءة . فالهيولى معدن الرداءة ، وينبوع الشرّ وأصله الذى منه يتفرع . ومقابل هذه الرداءة : الجودة . والجودة تقترن بالبقاء . والبقاء يقترن بالوجود . والجود هو أول صورة أُبدعها البارى عز وجل ؛ فلذلك هو خير محض لا يشوبه شرٌّ ولا عدم . واختص به العقل الفعّال . وذلك أن الوجود الحقّ الذى ليس فيه هيولى بتة ولا معنى الانفعال هو العقل الأُول . وفي تبيين الخير والشر ، والذى لا خير ولا شر – كلام طويل يخرج عن حدّ ما نحن فيه . ومن قرأ كلام أفلاطن فيه ، وكتاباً لبرقلس (١) خصّه به ، وكلاماً لجالينوس فيه – تبيّن له طوله وحاجته إلى الشرح ، إلاّ أننى قد اجتهدت في اختصاره وإيراده مع ذلك مشروحاً .

نعود الآن فنقول : إن النفس صورةٌ يكمل البدن بوجودها فيه . فليست إذن هيولى . وقد بيّنا أيضاً أنها ليست صورة هيولانية ، أى محتاجة إلى الهيولى فِي وجودها . فالنفس ليس لها شيء من رداءة . فالنفس ليس لها فسادٌ ؛ والنفس ليس لها عدم . فالنفس إذن باقية . فأما سياق البرهان فهكذا :

النفس ليس فيها شيء من الرداءة .

---

(١) يشير الى كتاب « الخير المحض » لبرقلس الذى نشرناه فى كتابنا : « الافلاطونية المحدثة عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٥٥ . وهذه الاشارة مهمة جداً فى اثبات أن كتاب « الخير المحض » كان معروفاً فى العالم الاسلامى فى القرن الرابع ، ما دام مسكويه يشير اليه . وهى حجة جديدة حاسمة تقضى على كل مزاعم من ظنوا أن الكتاب قد وضع فى أوربا فى القرن الثانى عشر . راجع مقدمتنا لكتابنا هذا .

وكل ما ليس فيه شيء من الرداءة فليس بفاسد .

فالنفس ليست بفاسدة .

٣ ـ فأما الحجة الثالثة فهى هذه :

النفس متحركة من ذاتها .

وكل ما كانت حركته من ذاته فهو غير فاسد .

فالنفس غير فاسدة .

فأما ما أورده برقلس في بيان الحجة الأولى الذى وعدنا بذكره فهو هذا :

كل أمر ضادٌ أمراً صادراً عن قوة فهو مضادٌ للقوة التى عنها صدر ذلك الأمر . مثال ذلك : البرودة ـ فانها مضادة للحرارة الصادرة عن النار ، وهى أيضاً مضادة لما صدرت عنه الحرارة ، أعنى النار ؛

فاذا كان هذا هكذا قلنا إن الموت إذا كان مضاداً للحياة التى هى في البدن ، فهو مضادٌ أيضاً لحياة النفس التى صدرت عنها حياة البدن ؛

فاذا كانت النفس العاقلة غير قابلة للموت الذى هو ضد الحياة التى للبدن ـ على ما تبيّن فيما مضى ـ كانت أيضاً غير قابلة للموت الذى هو ضد الحياة التى لها ، لأن المضاد لحياة البدن هو مضادٌ لحياتها أيضاً كما بيّنا ؛

فالنفس غير قابلة للموت المضادّ للحياة التى [1] ...

الفصل السابع
فى مائية النفس والحياة التى لها
وما تلك الحياة وما الذى يحفظها عليها
حتى تكون دائمة البقاء سرمدية .

[٢٨٧] ... وقد أطلق عليها (أى على النفس) أفلاطن أنها حركة

(١) هنا لصق لورق لا يبين ما تحته .

وذلك أنه قال في كتاب «النواميس» إن الذى يحرّك ذاته فجوهره حركة.
وينبغى أن ننظر أىّ حركة هذه التى للنفس، فانّا قد قلنا إن النفس جوهر وليست بجسم. والحركات التى كنا أحصيناها، أعنى الستة، هى حركات الجسم. وليس يليق شىء منها بهذا الجوهر. فنقول إن هذه الحركة حركة الروية، وهى جولان النفس (٢) ... لها دائماً، فانها لا تجد النفس خالية من هذه الحركة في حال من الاحوال. وهذه الحركة لما لم تكن جسمانية، لم تكن مكانية. ولما لم تكن مكانية لم تكن خارجة عن ذات النفس. ولذلك قال افلاطن: جوهر النفس هى الحركة. وهذه الحركة هى حياة النفس. ولما كانت ذاتية، كانت الحياة لها ذاتية.

(٢) خرم فى الورق.

رسالة لافلاطون الالهى فى الرد على من قال ان الانسان تلاشى وفنى

عن المخطوط رقم ٥٢٨٣ فى كتابخانۀ مجلس شوراى ملى ، فى طهران

[١٨٤ ب]

بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين :

افلاطون يقول لمن تخيل أن الإنسان إذا فارق هذا العالم باد وتلاشى كما باد سائر الحيوانات ـ : إن القوى المجتمعة إذا تفرقت تعود كل واحدة منها إلى جوهرها : كالمرّة السوداء (تعود) إلى الأرض ، والبلغم إلى الماء ، والدم إلى الهواء ، والمرّة الصفراء إلى النار . فكذلك باد المركب وتلاشى .

لكن لما وجدنا في الإنسان قوة خامسة من الطبائع وهى القوة الناطقة التى لها التمييز [1] والتقدير في الاشياء والفكر والوهم وطلب العافية ـ علمنا أن لها أيضاً جوهراً تعود إليه كعودة سائر القوى إلى جوهرها ، ووجدنا مدة ظهورها في هذا العالم قد (احتوت) صورة الاشياء [2] في ذاتها لا تحتاج إلى تكلف في حفظها ما بعد صورتها ، ما دامت الحال في الجسد عن نقص وزيادة وانتقال من حال إلى حال . فاستدللنا بما وجدنا أنها لما صارت إلى أصلها الذى منه بدأت لا تفارقها صور الاشياء ، وأنها إذا فارقت الجسد صارت أصفى ، وكذلك للصور ، والصور عندها حينئذ أبين مما

---

(١) فى المخطوط : تميز .

(٢) فى المخطوط : لاشياء .

كان وقت اتحاد الجسد .

ومن قال إن لهم وعداً معلوماً ، وإنهم يبعثون يومئذ طرّاً ، فانه صادق في قوله . إلاّ أنه غلط في موضع الجثة الواقع عليها الوزن . ولو كان ، لما كتب الله عليها الموت . فلما وجدنا الموت محتوما عليها ، علمنا أنه لم ينقض ثانيا لانشائه على غير هذه الحال التى نحن عليها ، لان الحكيم لا يهدم بناء ، ولا يحلّ ما أثر منه إلاّ لتقدير قدّر فيه سوى ما كان عليه . ولو أنه بنى المهدم على نحو ما كان عليه بدءاً كان الهدم منه عبثا . والخالق يجلّ عن العبث . بينما أنه من سبيل المطبوعات معلوم أن البذور المبذورة لا تنبت إلا مع فساد جثتها . ووجدنا فساد جثتها سببا لانشاء النبات من الاشجار وغيرها . وذلك أن فساد جثتها سبب لانشاء صورة روحانية بهيئة على غير هذه الصورة الكثيفة .

وقال الحكيم الفاضل : العلة الأولى موجودة في الأشياء على حالٍ واحدة ، وليست الأشياء كلها بموجودة في العلة الأولى على حالٍ واحدة . وذلك أنه وإن كانت العلة الأولى موجودة في الأشياء كلها ، فإن كل واحد من الأشياء يقبلها على نحو قوّته . وذلك أن من الأشياء ما يقبلها قبولاً وحدانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً متكثراً ؛ ومنها ما يقبلها قبولا دهرياً ، ومنها ما يقبلها قبولا زمانياً ؛ ومنها ما يقبلها قبولا روحانياً ، ومنها ما يقبلها قبولاً جرمانياً . وإنما صار اختلاف القول لا من أجل العلة ، لكن من أجل القابل . وذلك أن القابل يختلف ، فلذلك [1] صار المقبول مختلفاً أيضاً .

فأما الفيض فانه واحدٌ غير مختلف ، يفيض على جميع الاشياء الخيرات بالسواء . فإذا كان الخير يفاض على جميع الاشياء من العلّة الاولى بالسواء فالاشياء إذن هى علة اختلاف فيضان الاشياء ؛ فلا محالة إذن أنه لا توجد

(١) فى المخطوط : فكذلك .

الاشياء كلها في العلة الاولى بنوع واحد ، بل كل واحد من الاشياء يوجد فيها على نحو ما يقدر الشيء على قبوله منها . فعلى قدر ما يقدر أن ينال منها ، يلتذّ بها . وذلك أنه إنما ينال الشيء من العلة الاولى ويلتذّ بها نحو وجوده . وإنما أعنى بالوجود : المعرفة ، لانّها على نحو معرفة الشيء بالعلة الاولى المبدعة . فعلى قدر ذلك ينال ويلتذّ بها منها ، كما بيّنّا .

وقال الحكيم : إن العلة الاولى أعلى من الصفة . وإنما عجزت الالسن عن صفتها من أجل وحدانيتها ، لانها فوق كل وحدانية . وإنما وصفت العلل(٢) الثوانى التى استنارت من نور آخر ، لانها هى النور المحض الذى ليس فوقه نور . فمن أجل ذلك لانه ليس من فوقه علة لها . وكل شيء إنما يعرف ويوصف من تلقاء علّته . فإذا كان الشيء علة فقط وليس معلولا لم يعلم .

قال : والعلة الاولى لا توصف لانها أعلى من الصفة ، وليس ينالها (١) المنطق ، وذلك لان الصفة لا تكون إلاّ بالنطق ، والنطق بالعقل ، والعقل بالفكرة ، والفكرة بالوهم ، والوهم بالحواسّ . والعلة الاولى فوق الاشياء كلها لانها علّة لها . فلذلك صارت غير واقعة تحت الحواسّ والوهم والفكرة والعقل والنطق . فليست إذن بمعلومة ولا موصوفة .

][تمت الرسالة ١٠٨٢ (٢)][

ملحوظة :

ورد في المخطوط رقم ٤٨٦٨ في كتابخانه مجلس شوراى ملّى في طهران ورقة ١٠٣ أ اسم رسالة فيه هكذا :

---

(٢) فى المخطوط : العلة .

(١) فى المخطوط : مناعها (!)

(٢) أى فى سنة ١٠٨٢ هـ تم نسخها ــ وبعض الرسائل فى هذه المجموعة نسخت فى ←

« خطبة أفلاطون خطاب با اسكندر و ندمت طول فرس »

وتبدأ هكذا : « أيها الناس ! اسمعوا كلامى ، واشكروا الله على نعمه عليكم . واعلموا أن الله جل وعزّ قد تسوّى في مذاهب النعم بين خلقها وبذلها لهم كافة . فافهموا كلامى واعتبروا القول : بالصحة أسبغ الله النعم ، وهى للعامة أجمعين . لا تنال الصحّة بالمراتب ، ولا يفقدها أهل الضعف لضعفهم . . . »

وتنتهى هكذا : « . . . الطمع يورث الذلة . الذى لا يستقل بالكرم يهدم الشرف ويهدم النفس للسلف . سوء الادب يهدم ما بين الاسلاف . الجهد سرّ الاصحاب . بذل الوجوه إلى الناس هو الموت الاصغر . » (ورقة ١٠٩ أ) .

لكننا وجدنا في المخطوط رقم ٥٢٨٣ في كتابخانه مجلس شوراى ملى في طهران نفس هذه الرسالة بعينها (ورقة ١٢٩ أ إلى ١٣٢ ب) منسوبة إلى أرسطاطاليس هكذ :

« رسالة أرسلها الحكيم المطلق ارسطاطاليس الى الاسكندر من اليونان الى الفارس »

أى من بلاد اليونان إلى بلاد فارس حيث كان الاسكندر في حملته على بلاد الفرس .

وهذه النسبة إلى أرسطوطاليس أكثر قبولا ، لانه كان معلم الاسكندر المقدونى ، بينما توفى أفلاطون في سنة ٣٤٨ قبل الميلاد ، وولد الاسكندر الاكبر المقدونى في سنة ٣٥٦ ق . م وتوفي في سنة ٣٢٣ ق . م ـ أى أن أفلاطون توفي بينما كان عمر الاسكندر ثمانى سنوات . وقد غزا الاسكندر

هذا التاريخ ، راجع مثلا ورقة ١٨٧ ب ، وبعضها فى سنة ١٠٧٦ هـ (ورقة ١٨٨ ب) ، أو فى ١٠٩٤هـ (ورقة ١٩٢ أ) .

آسيا الصغرى في ربيع سنة ٣٣٤ ، وغزا بلاد الفرس في ربيع سنة ٣٣١ ، أى بعد وفاة أفلاطون بسبع عشرة سنة . فنسبة هذه الخطبة أو الرسالة إلى أفلاطون إذن خطأ تاريخى فاضح جداً . وأما نسبتها إلى أرسطوطاليس ، كما في المخطوط رقم ٥٢٨٣ فليست فيها مخالفة تاريخية ، وإن كانت في غالب الظن منحولة أيضاً على أرسطوطاليس .

منحول في الكيمياء

عن المخطوط رقم ٦١٦٠ في كتابخانه مجلس شوراى ملى في طهران

[٩٣ ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أفلاطون في كلماته الحكمية المشهورة المنقولة منه :

« اذا كان الجسم مختلطاً من جرمين معلومين » ـ كصحن من الفضة مغشوش بالرصاص ـ **« وأردنا ان نعلم كم فيه من كل واحد منهما »** ـ أي أردنا أن نعلم كم مقدار الفضة وكم مقدار الرصاص في ذلك الصحن من غير تخليص أحدهما من الآخر بإذابته ـ **« وزنا كل واحد من الجرمين المعلومين في الهواء ، ووزناه في الماء . وأخذنا فضل زنة احدهما الهوائية على زنته المائية »** ـ أي وزنّا ، في المثال المذكور ـ مقدار ما من الرصاص في الهواء ، ثم وزنّاه في الماء . فتكون زنته في الهواء أزيد من زنته في الماء ، لما تقرر عندهم أن الجسم في الرطوبة الخفيفة أثقل منه في الرطوبة الثقيلة. فلنفرض أن تلك الزيادة مقدار عشر في الاصل . وإذا وزنّا أيضاً في المثال المذكور [٩٤ أ] مقداراً ما من الفضة في الماء والهواء ، فلا شك بأن زنتها في الهواء أيضاً تكون أزيد من زنتها في الماء ، لكن لا مثل الزيادة المذكورة في الرصاص ، بل تكون الزيادة في صورة الفضة أقلّ من الزيادة في صورة الرصاص ، لما تقدر عندهم أن التفاوت بين الزنتين المائية والهوائية في أخفّ الجسم أكثر منه في أثقلها . والسرّ فيه أن الجسم في الرطوبة الخفيفة إنما يكون أثقل منه في الرطوبة الثقيلة بقدر فضل ما بين قطعتين من تينك

الرطوبتين متساويتين (في المساحة) بمساحة ذلك الجسم في الثقل . فاذا كان الهواء غير محسوس ، كان التفاوت بين الزنتين : المائية والهوائية ، بمقدار ثقل قدر من الماء يساوى مساحةً بمساحة ذلك الجسم . والسرّ فيه أن مساحة أخف الجسمين أكثر من مساحة أثقلهما . فيكون التفاوت بين الزنتين في أخف [٩٤ ب] الجسمين أكثر منه في أثقلهما . فعلى هذا فلنفرض أن فضل الزنة الهوائية على المائية في صورة الفضة مقدار نصف عشر الأُصل . **وعزلنا** من جملة وزن كل واحد منهما **مقدار الفضلين** الكائنين في الوزن الهوائى ، وحفظناهما لأنهما المهمّان لنا في العمل . ومن جملة وزنهما ، أعنى العشر ونصف العشر في المثال المذكور . فقد ظهر مما قدرناه أنه لا حاجة لنا في هذا العمل إلى أن نزن مقدار ذلك الصحن من الفضة الخالصة ، وكذا مقداره من الرصاص الخالص ، لأنه قد يتعذر فيما اذا كان ذلك الجسمُ المختلط جسماً كبيراً ولم يوجد عند من يقصد بهذا العمل المقدار الخالص من أحد الجرمين بقدر ذلك الجسم المختلط ، بل يكفي لنا أن نزن مقداراً ما من كل من الجرمين ، وإن لم يكن ذانك المقداران متساويين أيضاً ، لأنه إذا كان فضل مقدار ما من الجرم المعلوم [٩٥ أ] عشر الوزن المائي لذلك المقدار ، كان على ذلك الحساب دائماً ، سواء كان المقدار قليلاً أو كثيراً .

فاذا تقرر ما ذكرنا ، وأخذنا الفضلين : العشر ونصف العشر في المثال المذكور ، شرعنا في باقى العمل **فوزنا الجسم المختلط** ، أعنى الصحن المذكور على ما فرضناه في الماء والهواء ، **واخذنا فضل زنة الهوائية على المائية** لما مرّ آنفاً من ان كل جسم في الرطوبة الخفيفة اثقل منه في الرطوبة الثقيلة ، فذلك الفضل لازم البتة ، **فعزلناه** ايضاً وحفظناه لأنه المهم لنا ايضاً ، والعمل دون وزن جملة ذلك الصحن . **وهو** ـ أى ذلك الفضل الكائن في الوزن الهوائى للجسم المركب ـ **يوجد أبداً بين الفضلين** ، أي يكون

أبداً أقلّ من فضل الخفيف وأكثر من فضل الثقيل . فإن الصحن المذكور لو كان رصاصاً لكان فضل زنته الهوائية على المائية عشر الزنة المائية ؛ ولو كان فضةً خالصةً لكان نصف عشر [٩٥ ب] الزنة المائية . فإذا كان مركباً منهما لكان ذلك الفضل بالضرورة أقل من العشر وأكثر من نصف العشر . فلنفرض أنه ثلثا العشر . **فتكون نسبة ما فيه** ، أى في الجسم المركب **من احد الجرمين** ، يعنى الجرم الخفيف كالرصاص فيما فرضناه لما تستقيم الدلالة عليه إن شاء الله تعالى ـ فالظاهر أن العبارة : « من أخف الجرمين » والتحريف من الناسخ ـ **الى ما فيه من الجرم الاخر** . فالفضة فيما نحن فيه **كنسبة فضل مابين زنته** ، أى الجسم المركب ، **المائية وزنته الهوائية** من التفاوت والزيادة التى ثلثا العشر على ما فرضناه ، يعنى تكون النسبة المجهولة التى نريد ان نعرفها في المثال المذكور من نسبة الرصاص إلى الفضة فى الصحن المفروض كنسبة فضل ثلثى العشر **على فضل زنة أثقل الجرمين** الفضة الهوائية **على زنته المائية** ، أعنى نصف العشر على ما فرضناه . وذلك الفضل سدس العشر . فتكون نسبة الرصاص إلى الفضة [٩٦ أ] فى الصحن المفروض كنسبة السدس **الى فضل ما بين زنة أخف الجرمين** الرصاص **المائية وزنته الهوائية** من التفاوت الذى هو العشر على ما فرضناه . فتكون النسبة المقصودة المذكورة كنسبة السدس إلى فضل عشر **على ما هى زنته للجرم المختلط المائية والهوائية** ، اعنى ثلثى العشر . فتكون نسبة الرصاص إلى الفضة في الصحن المفروض كنسبة السدس إلى الثلث على ما فرضناه . والسدس نصف الثلث . فالرصاص نصف الفضة ، وهو المقصود معرفته من العمل المذكور .

وإن فرضنا الفضل في الصحن المفروض ثلاثة أرباع العشر ، تكون نسبة الرصاص إلى الفضة نسبة الربع إلى الربع . فيكون الرصاص مساوياً للفضة .

وإن فرضنا الفضل خمسة أسداس العشر ، تكون نسبة الرصاص إلى

الفضة كنسبة الثلث إلى السدس . فيكون الرصاصُ ضعف الفضة .

وهكذا الحال في جميع [٩٦ ب] صور [١] النسب . وإنما عيّنا أحد الجرمين بأخفّهما لأنه إذا كانت نسبة السدس إلى الثلث في الصور الاولى[٢] نسبة الفضة إلى الرصاص ، لم يكن فضلُ الجسم المركب ثلاثة العشر بل ثلاثة العشر والسدس ، أعنى خمسة الأسداس ، مع أنه خلاف المفروض . وذلك لأن الرصاص إذا كان ضعف الفضة ، كان ثلثا الصحن الرصاص ، وثلثه الفضة ؛ فيكون الفضل بالضرورة عشر الوزن المائى للثلثين ، ونصف عشر الوزن المائى للثلث ، وذلك ثلثا عشر الجملة وسدس عشرها . واذا كانت نسبة الثلث الى السدس في الصورة الثالثة نسبة الفضة الى الرصاص ، لم يكن فضل الجسم المركب خمسة أسداس العشر ، بل ثلاثة العشر ، وهو خلاف المفروض . وذلك لأن الفضة اذا كانت ضعف الرصاص ، كان ثلثا الصحن الفضة ، والثلث الرصاص ، فيكون الفضلُ نصف عشر الثلث ، وعشر الثلث ، وذلك ثلثا عشّر الجملة .

][تمّت ، وبالخير تمّمت][

(١) فى المخطوط : الصور .

(٢) فى المخطوط : الاوج (!)

فهرس الأعلام (*)

ـ أ ـ

(*) لن نذكر فى هذين الفهرسين غير ما ورد فى النصوص نفسها ، دون التعليقات.

فهرس الكتب (*) المذكورة فى النصوص
دون الحواشى

(*) فيما عدا الكتب التى أوردنا أسماء مؤلفيها بين قوسين ، فان سائر الكتب هى لافلاطون أو منسوبة اليه .

الخطأ والصواب

ص	س	الخطأ	الصواب
٥	٤	٨٨٣٣	٤٨٣٣
٣٠	١٣ ـ ١٦	الفلك وقد	الفلك أو الفلسفة بعامة ويبحث في الحساب ثم في الموسيقى ثم في الفلك وقد نشر كلا النصفين Hiller ...
٣٢	١٢	Φιλοξ	Φιλος
٦٣	٥ من أسفل	التفرق	التفرقة
٢٤٠	٢ من أسفل	١٩٣٧	١٩٧٣

PLATON
EN PAYS D'ISLAM

TABLE des MATIERES

Pages

Préface

A l'instar des autres recueils publiés par moi: *Aristote chez les Arabes, Les néo-platoniciens chez les Arabes, Plotin chez les Arabes,* le volume qui je présente aujoud'hui au lecteur rassemble un bon nombre de textes de Platon, ou qui lui sont attribués, traduits en arabe durant les 3^e et 4^e siècles de l'hégire (9^e et 10^e) de l'ère chrétienne).

Il se divise en deux parties: la première comprend les textes authèntiques de Platon, tirés des dialogues suivants: *Timée, La République, Les Lois, Phédon et Criton.* J'ai rassemblé tout ce que j'ai pu trouver dans les manuscrits arabes que j'ai consultés. J'ai indiqué partout les passages correspondants dans les *Dialogues* de Platon, autant que cela est possible. Mais il va sans dire que cette correspondance est parfois approximative.

Dans la seconde partie, j'ai donné un choix de textes apocryphes ou semi-apocryphes, qui sont attribuées à Platon dans la tradition arabe et dont quelques-uns courraient déjà sous son nom dès la fin de l'Antiquité Classique.

Parmi les textes que nous publions ici, quelques-uns furent déjà publiés par d'autres savants. Mais nous y faisons beaucoup de corrections, en nous basant sur les manuscrits consultés, outre que de nombreuses notes et éclaircissements.

Comme j'ai eu déjà l'occasion de traiter des oeuvres de Platon connues des Musulmans, dans mon livre: *La transmission de la Philosophie grecque au monde arabe,*-je me contente d'y renvoyer le lecteur.

Paris-Téhéran

1973

'ABDURRAHMAN BADAWI

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (ready to appear).

X H.M.H. Sabzawârî:
Sharh-i Ghurar al-Fara'id or Sharh-i Manzûmah
Part one "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (in preparation).

XI T. Izutsu:
An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's *Ghurar al-Fara'id* (in preparation).

XII Mir Dâmâd:
al-Qabasât
Vol II: Persian and English interoductions, indices, commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In preparation).

XIII A. Badawî:
Aflâtûn fi al-Islâm: Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh:
Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
Kitâb al-Tahsîl, Persian Translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ,* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpajûh (In Preparation).

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal Canada, Tehran Branch.

General Editors: M. Mohaghegh and T. Izutsu.

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878):
Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or *Sharh-i Manzûmah*
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited, with English and Persian introductions and Arabic-English glossary. by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1959).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1952).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary on Sabzawârî's *Sharh-i Manzûmah*"
Vol I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtiyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314):
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions, by H. Landolt (Ready to appear).

VI N. Râzî (fl. 13th century):
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dawûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafî'î Kadkanî, and English introduction by H. Landolt. (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):
al-Qabasât
Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dîbâjî (under print).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh. (Tehran, 1974)

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

XIII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

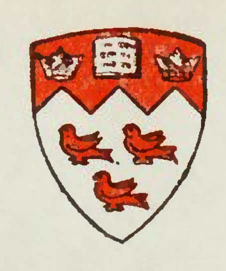
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.
Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch P.O. Box 14/1133
Printed at the Haydari Press, Tehran, Iran



McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

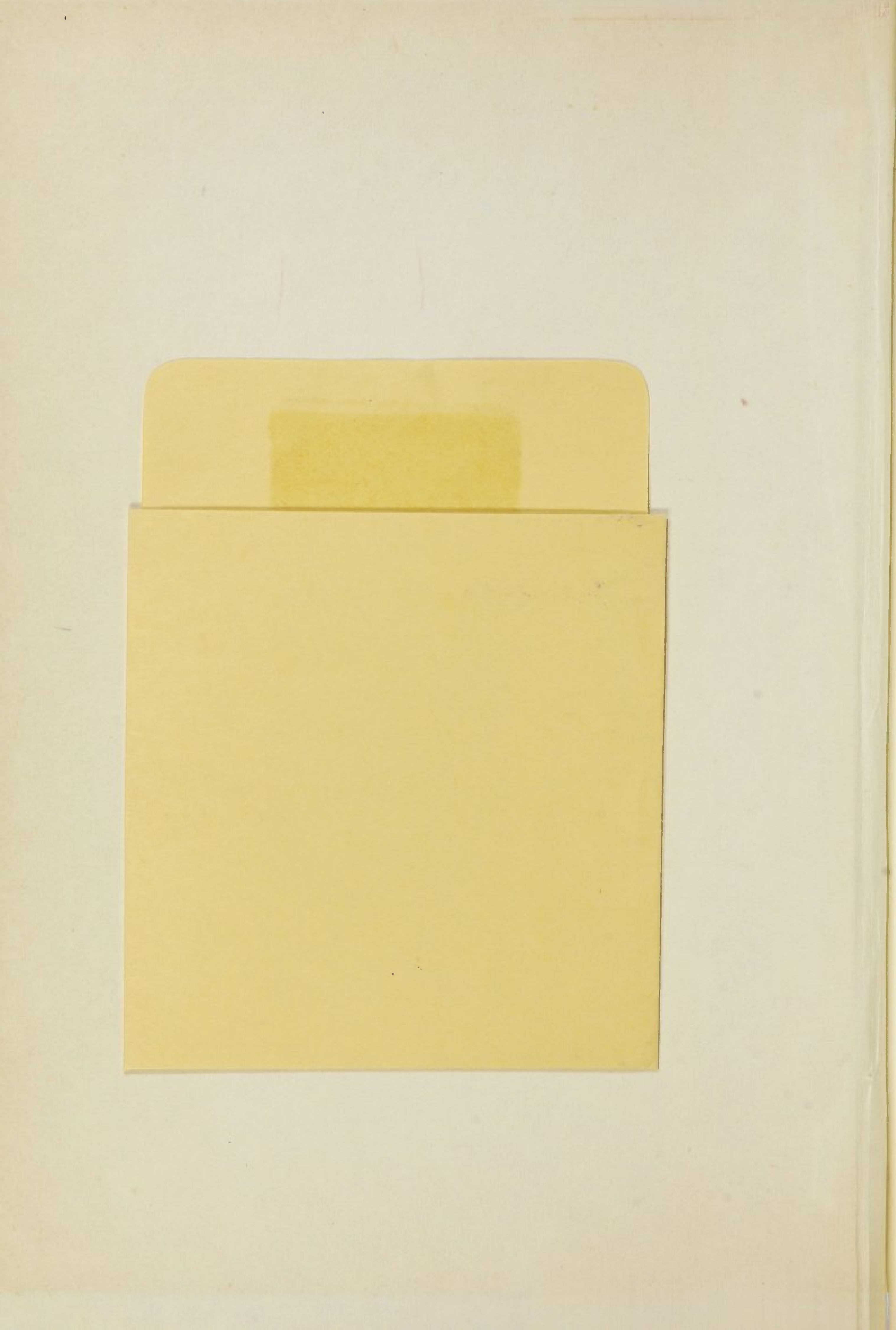
In Collaboration
with
Tehran University

PLATON EN PAYS D'ISLAM

Textes
publiés et annotés
Par

ABDURRAHMAN BADAWI

TÉHÉRAN
1974



PLATON EN PAYS D'ISLAM

Textes
publiés et annotés

Par
ABDURRAHMAN BADAWI

TÉHÉRAN
1974